श्री

धर्म एव हतो हन्ति धर्मो रक्षति रक्षितः

भारतीय-तर्कशास्त्र-प्रवेश

लेखक

पं. रघुनाथशास्त्री कोकजे,

तर्कसांख्यतीर्थ, धर्मपारीण,

दर्शनाध्यापक व ग्रंथसंशोधक, कैवल्यधाम, लोणावळें; धर्मस्वरूपनिर्णय, उत्कर्षाचा राजमार्ग, नवा आचारधर्म इ. ग्रंथांचे लेखक; प्रस्थापक व कार्यवाह– धर्मनिर्णयमंडळ, लोणावळें

ज्येष्ठ शु. १० } किंमत ३ रुपये { ५ जून
शाक १८६३ } { सन १९४१

प्रकाशक : By SL. & L.
रघुनाथ गोपाळ कोकजे
मु. पो. लोणावळें, जि. पुणें

ग्रंथदर्शिका

मुद्रक :
लक्ष्मण नारायण चापेकर
आर्यसंस्कृति मुद्रणालय
१९८(१७) सदाशिव पेठ
टिळक रस्ता, पुणें २

श्री ६ गुरुवर्यांच्या आयुष्यांतील चार अवस्थान्तरें



(४) अध्यक्ष **संस्कारसामिति, धर्मनिर्णयमंडळ,**

लोणावळें (पुणें)

आश्विन कृ. १० शक १८६०

(३) **परमहंस केवलानंद सरस्वती**

टेंभू, ता. कऱ्हाड, जि. सातारा

आश्विन शु. १२ शक १८५३

(२) पं. **नारायणशास्त्री मराठे**

संस्थापक प्राज्ञपाठशाळा, वाई (सातारा)

विजयादशमी शक १८३८

(१) **नारायण सदाशिव मराठे**

जन्म - सुडकोली, ता. रोहें, जि. कुलाबा

मार्गशीर्ष शु. ४ शक १७९९

अर्पणपत्रिका

परमपूज्य श्री ६ गुरुवर्य परमहंस केवलानंदसरस्वती

यांचे सेवेसी

आपण तपःस्वाध्यायनिरत राहून तत्त्वनिष्ठपरिवर्तनवाद्यांचा नवा पंडितवर्ग निर्माण केला एवढेंच नव्हे तर विद्या, धर्म व संस्कृति यांचें संवर्धन निःस्वार्थबुद्धीने कसें करावें हें प्रत्यक्ष आचरून दाखविलें. हें आचरण चालू असतां आपण अनेक संकटांस तोंड दिलें. पण जेव्हा त्या संकटांस तोंड देणें आपल्या सात्त्विक व मानी स्वभावास रुचलें नाही तेव्हा प्राणांहून प्रिय असलेल्या कार्यक्रमावर संतोषाने तुळशीपत्र ठेवून आपण त्यागाचें शिखर गाठलें.

अशा प्रकारें

स्वतःचें असें कोणतेंच प्रयोजन उरलें नसतांहि धर्म-निर्णयमंडळासारख्या महत्त्वाच्या कार्यांस 'बाल्येन तिष्ठासेत्' या मनोभूमिकेवरून आपलें साह्य मिळत आहे; इतकेंच नव्हे तर प्रस्तुत लेखकासारख्यांच्या अल्पस्वल्प गुणांचाहि गौरव करून आपण आपल्या अंतःकरणाची अगाधता व्यक्त करीत आहां.

आपल्या कृपेमुळेच

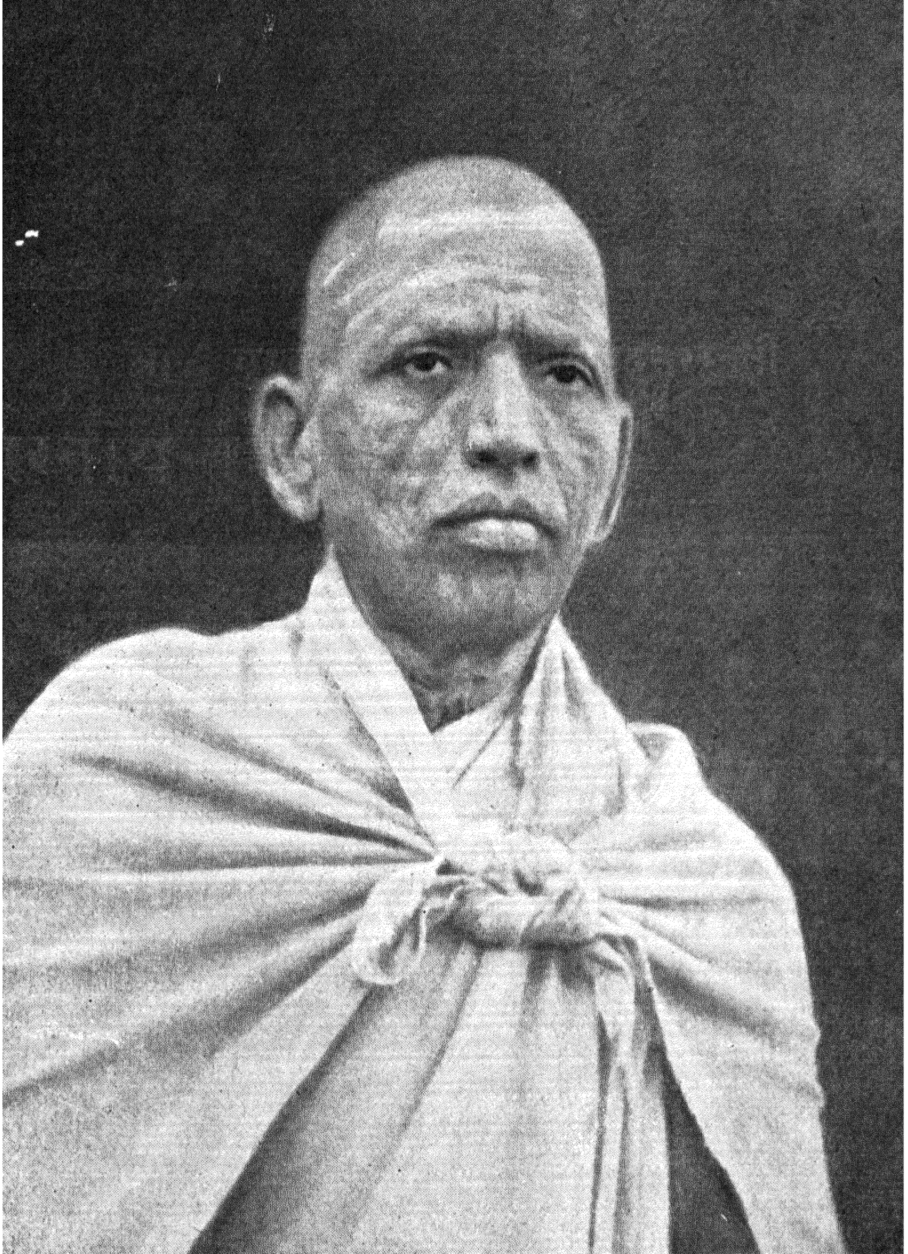
प्रस्तुत लेखकाचा भारतीय तर्कशास्त्रमंदिरांत प्रवेश झालेला असून भारतीय विद्यामंदिराच्या विविध दालनांची शोभा आपल्या कृपेमुळेच अद्यापहि त्यास अनुभवावयास मिळत आहे. महाराष्ट्रावरील तसेंच प्रस्तुत लेखकावरील आपल्या या विविध उपकारांची फेड कधीच होणें शक्य नाही. तथापि त्या उपकारांचें स्मरण व्यक्त सृष्टींत येऊन

सतत स्फुरणदायी व्हावें म्हणून

हें आपल्याच कृपेने विकसित झालेलें वाङ्मयपुष्प आपल्या महनीय गुणसंपदेपुढे विनम्र होऊन आपणांस अर्पण करीत आहें.

रघुनाथ

भारतीय-तर्कशास्त्र-प्रवेश



श्री ६ गुरुवर्य परमहंस केवलानंदसरस्वती

(पं. नारायणशास्त्री मराठे, वाई)

निवेदन



वादविवाद, मतमतान्तरें, पक्षभेद यांचा आज सर्वत्र बोलबाला चालू आहे. जुन्या विचारपरंपरेचे लोक या गोंधळाकडे पाहून नाकें मुरडतात पण तो कसा मोडावा हें दाखवूं शकत नाहीत. उलटपक्षीं 'चिकित्सेला टिकेल तेवढेंच सत्य' असें मानण्याकडे आधुनिक शिक्षणसंपन्नांचा कल झुकत असल्याचें दिसून येत असलें, तरी 'चिकित्सा' म्हणजे काय ? तिला कांही मर्यादा असूं शकते कीं नाही ? श्रद्धा व तर्क यांचें नातें कोणतें ? इत्यादि मूलभूत प्रश्नांचा त्यांनीहि फारसा विचार केलेला नसतो. वास्तविक ज्यांस 'बुद्धिवादी' म्हणविण्यांत अभिमान वाटतो त्यांस बुद्धिवादाचा आविष्कार करणारें 'तर्कशास्त्र' अवगत असणें अत्यावश्यक होय. पण आजचें मराठीवाङ्मय पाहिल्यास त्यांत या आवश्यकतेची दखलगिरी मुळींच दिसून येत नाही असें म्हटलें तरी चालेल. यामुळेच शाळा, कॉलेजें, वाङ्मयमंडळें व सामाजिक-राजकीय-परिषदा यांतून होणारे वाद पाहून पुष्कळ वेळां 'यथाशास्त्र तो वाद कोठे घडेना, घडे वाद तों तत्त्व गांठीं पडेना' असें म्हणण्याची पाळी येते. ही दुरवस्था नष्ट व्हावयाची तर सत्यासत्यनिर्णयाचें साधन व सत्यप्रतिपादनाचें तन्त्र दाखविणाऱ्या तर्कशास्त्राचा अभ्यास सुरू झाला पाहिजे. तो मराठी वाचकांत सुरू व्हावा म्हणून हा अल्प प्रयत्न वाचकांस सादर करण्यांत येत आहे.

'धर्मस्वरूपनिर्णया'च्या तेराव्या प्रकरणांत ग्रंथप्रामाण्याहून बुद्धिप्रामाण्याचें श्रेष्ठत्व संक्षेपाने दाखविलेलेंच आहे. त्या सिद्धान्ताचा विस्तृत ऊहापोह या ग्रंथाच्या सातव्या व आठव्या प्रकरणांत वाचकांस पाहावयास मिळेल. पंधराव्या प्रकरणांत बुद्धिवाद्यांचें कर्तव्य दाखविलेलें असून उपसंहार व त्यानंतरचीं परिशिष्टें यांमधून सध्यां पाठशाला-विश्वविद्यालयांतून सुरू असलेल्या या शास्त्राच्या अभ्यासपद्धतींत कोणती सुधारणा आवश्यक आहे याचेंहि दिग्दर्शन केलें आहे. तर्कशास्त्रांतील तांत्रिक विषयांबरोबरच या ग्रंथांत अशा कित्येक महत्त्वाच्या विषयांवर विवेचन असल्यामुळे भारतीय-तर्कशास्त्र-

जिज्ञासूंप्रमाणेच बुद्धिवादी, समाजसुधारक, आंग्लविश्वविद्यालयांचे अभ्यासक्रम आंखून देणारे, अशा सर्वांस हा ग्रंथ उद्बोधक वाटेल अशी आशा आहे. 'आमच्या जुन्या वाङ्मयांत केवळ अंधश्रद्धेचाच पाठपुरावा असल्यामुळे या चिकित्साप्रधान युगांत जुन्याची डाळ शिजणें शक्य नाहीं' असें मानून घेऊन निराश झालेल्या जुन्या विचारसरणीच्या वाचकवर्गास तर या ग्रंथाच्या वाचनाने काया(बुद्धि ?)कल्प प्राप्त झाल्याप्रमाणेच वाटेल.

या ग्रंथांतील प्रतिपादनतंत्र या ग्रंथाच्या पहिल्या प्रकरणांत दाखविल्याप्रमाणे कांहींसें अपरिचित असल्यामुळे तसेंच त्यांत प्रतिपादिलेले कित्येक सिद्धान्त प्रचलित समजुतीस धक्का देणारे असल्यामुळे या ग्रंथाचे वाचक–विशेषतः शास्त्रीपंडित व प्राध्यापक–प्रस्तुत लेखकावर रोष करतील याची लेखकास पूर्ण जाणीव आहे. मात्र हा रोष वाङ्मयसृष्टींत येऊन या विषयांची विशेष चर्चा व्हावी एवढाच प्रस्तुत लेखकाचा उद्देश असल्यामुळे विद्वज्जनांचा तसला रोष प्रस्तुत लेखकास दशरथाला श्रावणाच्या पित्याने दिलेल्या (रघु० ९.८०) शापाप्रमाणे अनुग्रहच वाटेल. "रोषोऽपि निर्मलधियां रमणीय एव" (भामिनीवि० १.६९) हें कविवचन मोठें उद्बोधक आहे यांत शंका नाहीं. म्हणून निर्मलधी विद्वज्जनांनी आपला रोष प्रकट करावा एवढीच त्यांजपाशीं प्रार्थना.

या ग्रंथांतील मुख्य भागांत नैयायिकांचें मत प्रतिपादिलेलें आहे. परंतु जेथे तें अयुक्त दिसलें तेथे त्याचें सोपपत्तिक खंडन देणें आवश्यक झालें आहे. कित्येक ठिकाणीं पाश्चात्य तर्कशास्त्राशीं तसेंच भारतीय नैयायिकेतर दार्शनिकांच्या मताशीं नैयायिकांच्या मताची तुलनादि दिलेली आहे. मात्र या प्रकारचें सर्व विवेचन [ ] अशा चौकोनी कंसांत तसेंच निराळ्या अक्षरांत छापलेलें आहे. म्हणून नवोपक्रमवाचकांनी पहिल्या वाचनांत [ ] अशा कंसांतील विवेचन गाळणें बरें. संस्कृत न जाणणाऱ्या वाचकांस अडचण पडूं नये म्हणून ठिकठिकाणीं संस्कृत वचनांचे मराठी अनुवाद दिलेले आहेत. शेवटीं जोडलेलीं अनेक परिशिष्टें अभ्यासू वाचकांस उपयुक्त वाटतील अशी आशा आहे. या ग्रंथांतील लेखन शुद्धलेखनाच्या नव्या नियमांस अनुसरून ठेवण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

पूर्वसंकल्पाप्रमाणे हा ग्रंथ तीन वर्षांपूर्वीच वाचकांच्या हातांत पडावयाचा. पण प. पू. वडिलांचा आजार व त्यांतच त्यांचा स्वर्गवास (माघ व. ८

शक १८५९) यांमुळे एक वर्ष हें काम लांबलें. त्यानंतर गेलीं दोन वर्षें धर्मनिर्णयमंडळाच्या वाढत्या संसाराची मांडामांड करण्यांत गेल्यामुळे या ग्रंथाच्या प्रकाशनाकडे लक्ष्य देण्यास सवडच सांपडली नाही. त्यांतच गेल्या वर्षापासून महायुद्ध व तन्निमित्त झालेली मुद्रणसाहित्याची महर्गता यांची भर पडल्यामुळे या ग्रंथाचें प्रकाशन लांबणीवर टाकणें भाग पडत होतें. परंतु धर्मनिर्णयमंडळाचे व्यवस्थापक श्री. ग. रा. परांजपे यांनी मुद्रणप्रत लिहिण्यापासून तों सूचि तयार करण्यापर्यंत सर्व कामांत तत्परतेने साह्य करण्याचें मनावर घेतल्यामुळे तसेंच हा ग्रंथ प्रकाशित होणें ध. नि. मंडळाच्या दृष्टीनेहि आवश्यक असल्यामुळे इतक्या लवकर हा ग्रंथ वाचकांच्या हातीं देण्याचा योग येत आहे. या योगाचें सर्व श्रेय श्री. ग. रा. परांजपे यांच्या निरलस व विविधप्रकारच्या साह्यासच देणें उचित होईल.

कैवल्यधाम या संस्थेचे प्रस्थापक व संचालक श्रीमत् कुवलयानंद यांचें सहानुभूतिपूर्ण पाठबळ नसतें तर प्रस्तुत लेखकास या प्रकारची शास्त्रसेवा करतांच आली नसती. प्रस्तुतकाळीं धार्मिक व आध्यात्मिक उन्नतीचें महत्त्व लक्ष्यांत घेऊन त्यांच्याकडून लेखकास शक्य त्या सवलती मिळतात; यामुळेच आश्रमीय कार्यभार सांभाळून या प्रकारची शास्त्रसेवा नी धर्मसेवाहि करणें त्यास शक्य होत आहे. लेखकावरील या त्यांच्या निरतिशय कृपेबद्दल, स्वतःचें योगिसामर्थ्याच्या क्षेत्रमर्यादांविषयीचें एक महत्त्वाचें व्याख्यान परिशिष्टांत घालण्यास अनुज्ञा दिल्याबद्दल, तसेंच प्रस्तुत ग्रंथाच्या हस्तलिखित प्रतींतील कांहीं भाग वाचून त्यांत महत्त्वाच्या सुधारणा सुचविल्याबद्दलहि प्रस्तुत लेखक श्रीमत् कुवलयानंद यांचा सदैव ऋणी आहे.

प्रा. दे. द. वाडेकर यांनी या ग्रंथाचें हस्तलिखित वाचून ज्या महत्त्वाच्या सूचना केल्या व ग्रंथ लवकर प्रकाशित करण्याविषयीं लेखकास प्रोत्साहित केलें त्याबद्दल प्रस्तुत लेखक त्यांचा आभारी आहे. कैवल्यधामांतील योगचिकित्सक डॉ. म. वि. आपटे, एम्. बी. बी. एस्., बी. एस्सी. यांनी पाश्चात्य विज्ञानेतिहासीय संदर्भ पुरविल्याबद्दल त्यांचाहि लेखक आभारी आहे. गुरुवर्यांचें छायाचित्र योग्य प्रकारें वाढवून त्याचा सुंदर ब्लॉक करून दिल्याबद्दल येथील कलाभिज्ञ श्री. नांदणीकर हे अभिनंदनास पात्र आहेत. वर उल्लेखिलेल्या साह्याबद्दल श्री. परांजपे यांचे जेवढे आभार मानावे तेवढे थोडेच होणार आहेत.

ही तुच्छ कृति गुरुवर्योस अर्पण करींत असतां प्रस्तुत लेखकास फारच संकोच वाटत आहे. कारण गुरुवर्यांच्या व्यापक कार्याच्या दृष्टीने पाहतां या कृतीचें अर्पण म्हणजे कांहीच नव्हे याची या लेखकास पूर्ण जाणीव आहे. बृहन्महाराष्ट्रांत गुरुवर्योंच्या कार्योचें महत्त्व जाणणारा वर्ग मोठा असून त्यांत लक्ष्मीसरस्वतीचीं कृपा असलेल्यांचीहि संख्या अल्प नाही. अशा अधिकारी व्यक्तींनी गुरुवर्योच्या कार्यास साजेल असें त्यांचें स्मारक करणें किती आवश्यक आहे हें उघड व्हावें एवढ्याच हेतूने प्रस्तुत लेखकाने हा उपहासास्पद प्रयत्न केलेला आहे. अधिकारी व्यक्तींनी गुरुवर्यांचें उचित स्मारक करून या तुच्छ प्रयत्नाची उपहास्यता जनतेस प्रतीत करून दिली तर प्रथम आणि सर्वाधिक हर्ष प्रस्तुत लेखकास होईल एवढेंच नम्रपणें सुचवून ठेवणें त्याचें कर्तव्य होय.

शेवटीं 'धर्मस्वरूपनिर्णय' व 'नवा आचारधर्म' या ग्रंथांप्रमाणेच प्रस्तुत ग्रंथाच्या रूपाने केलेली धर्म व शास्त्र यांचीं सेवाहि जनतेने गोड करून घ्यावी अशी विनंती करून हें निवेदन संपवितों.

ज्येष्ठ शु. १०, १८६३
लोणावळें

र. गो. कोकजे

सूचना— ग्रंथाशेवटीं दिलेल्या शुद्धिपत्राप्रमाणे प्रथम ग्रंथ सुधारून घ्यावा.

*

ग्रंथसंक्षेप व त्यांचें स्पष्टीकरण

ऋ. सं.	ऋग्वेदसंहिता
तात्प.	न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका
तै. आ.	तैत्तिरीय आरण्यक
तै. सं.	तैत्तिरीय संहिता
ध. स्व. नि.	धर्मस्वरूपनिर्णय
नील.	नीलकण्ठी
न्या. कु.	न्यायकुसुमाञ्जली
न्या. भा.	न्यायभाष्य
न्या. मं.	न्यायमञ्जरी
न्या. वा.	न्यायवार्तिक
न्या. सू.	न्यायसूत्र
न्या. सू. वृ.	न्यायसूत्रवृत्ति
पू. मी.	पूर्वमीमांसासूत्र
मनु.	मनुस्मृति
वा. सं.	वाजसनेयी संहिता
विष्णुध.	विष्णुधर्मोत्तरमहापुराण
शा. भा.	शाबरभाष्य
श्लो. वा.	श्लोकवार्तिक
सिमु.	सिद्धान्तमुक्तावली

यांशिवाय अनेक संस्कृत, मराठी व आंग्ल ग्रंथांतील अवतरणें या ग्रंथांत दिलेलीं आहेत. त्यांचीं संपूर्ण नांवें त्या त्या ठिकाणींच दिलेलीं असल्यामुळे येथे त्या ग्रंथांची नामावली दिलेली नाही.

अनुक्रमणिका

प्रकरण	विषय	पृष्ठ

भारतीय-तर्कशास्त्र-प्रवेश



१ विषयप्रवेश

कोणत्याहि विषयाशीं जितका परिचय अधिक तितकें त्याचे महत्त्व कमी भासावें हा मानवी स्वभावच आहे. हवा पाणी यांचा जीवनाशीं किती निगडित संबंध आहे? पण या संबंधाची जाणीव कितीजणांना असते? मानवी व्यवहाराशीं भाषेचा संबंधहि याच-प्रमाणे जिव्हाळ्याचा आहे. पण या भाषेची जोपासना केली पाहिजे असें कितीजणांस वाटत असतें? भाषेच्या उन्नतीकडे सामान्य मनु-ष्याचें लक्ष जात नाही याचें कारण तिचें खरें महत्त्व त्यास कळलेलें नसतें हेंच होय!

या भाषेपेक्षाहि अत्यंत महत्त्वाची एक वस्तु मानवी व्यवहाराशीं संबद्ध आहे. 'जाय न भाषेशिवाय एक पळ' असें कवीने केवळ अति-शयोक्तीने म्हटलें असलें तरी तें खरें नाही, हें आपण जाणतों. पण जिला हें वर्णन यथार्थतेने लागू पडेल अशी एक शक्ति मनुष्यामध्ये सतत काम करीत असते. 'ज्ञान' हेंच तिचें नांव. न बोलतां म्हणजे भाषेशिवाय सबंध दिवसहि जाऊं शकेल पण ज्ञानाशिवाय एक क्षणहि जाणें कठीण आहे. माझें मन मी अगदी ज्ञानरहित करीन असें म्हटलें तरी तें साध्य होणार नाही. महाप्रयासाने समाधीचा अभ्यास करून योग्यांस विचारशून्य बनतां येतें असें शास्त्रकार सांगतात. पण अर्थातच ही केवळ अपवादभूत गोष्ट होय! जोंपर्यंत मनुष्य जिवंत आहे तोंपर्यंत क्षणोक्षणीं त्याच्या मनांत कित्येक विचार घोळत

असतात. पण या विचारांची किंवा ज्ञानाची विचक्षणा करणारें 'तर्कशास्त्र' अभ्यासावें, फार काय त्याचा अभ्यास करणें आवश्यक आहे ही गोष्ट मात्र सहसा कोणाच्या ध्यानांत येत नाहीं. ज्ञानाशीं किंवा विचाराशीं अतिपरिचय हेंच या उपेक्षेचें कारण नव्हे काय?

सामान्य जनतेने याप्रमाणे विचाराचें शास्त्र किंवा ज्ञानाचें शास्त्र म्हणजेच तर्कशास्त्र दुर्लक्षिलें असलें तरी विचारी शास्त्रज्ञांनी त्याची उपेक्षा केलेली नाही. कारण प्रत्येक शास्त्रकारास या तर्कशास्त्राच्या आधाराची अत्यंत आवश्यकता असते. कोणतेंहि शास्त्र घेतलें तरी त्यांत त्या त्या शास्त्राच्या कक्षेंत येणाऱ्या विषयाचा ऊहापोह करून शेवटीं सत्यसिद्धान्तांचें प्रस्थापन केलेलें असतें. खोट्या समजुती नष्ट करून सत्यसिद्धान्त प्रस्थापित करणें हेंच तर शास्त्रांचें कार्य! पण मूळ खरें कोणतें व खोटें कोणतें, तसेंच सत्यज्ञानाचीं साधनें कोणतीं व मिथ्याज्ञान कशामुळे उत्पन्न होत असतें हेंच जर माहीत नसेल तर विविध शास्त्रशाखांचा विस्तार व्हावा कसा? सोन्याचे अलंकार उत्तम दिसतात व फार दिवस टिकतातहि! पण ज्या सोन्यापासून ते बनवावयाचे तेंच जर मुळांत हिणकस असेल तर सगळीच फसगत व्हावयाची! म्हणून शहाणा मनुष्य प्रथम सोन्याची नीट पारख करून घेतो. खरें व खोटें सोनें ओळखण्याची कसोटी जवळ नसेल तर पुढील दागिन्यांचा खटाटोप व्यर्थच होय! त्याचप्रमाणे ज्ञानाचा खरेखोटेपणा दाखविणारें तर्कशास्त्र जाणून न घेतां इतर कितीहि शास्त्रांचें अध्ययन केलें तरी तें व्यर्थच समजलें पाहिजे. म्हणूनच या तर्कशास्त्राच्या उपयोगाचें वर्णन करतांना 'सर्व विद्यांवर प्रकाश पाडणारा जणू प्रदीप, सर्व कर्मांचा उपाय, सर्व धर्मांचें आश्रयस्थान असें हें तर्कशास्त्र आहे.'* अशा तऱ्हेने त्याचें

---

* प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम् ।
आश्रयः सर्वधर्माणां विद्योद्देशे प्रकीर्तिता ॥ न्या.भा. १.१.१.

महत्त्व दाखविलेलें आहे.

सत्यासत्याची कसोटी दाखवून देणें हेंच या *शास्त्राचें उद्दिष्ट आहे. पण ह्या नुसत्या कसोटीचा काय उपयोग? तिच्यावर इतर पदार्थ घासून पाहावे तेव्हाच तिचा खरा उपयोग होणार! म्हणून प्रथम प्रथम या शास्त्रावर स्वतंत्र ग्रंथ होऊं शकले नाहीत. अध्यात्मविद्येवर आमच्याकडे प्राचीन काळापासून अनेक ग्रंथ झालेले आहेत. त्यांचें वर्गीकरण 'दर्शन' या नांवाने केलें जातें. प्रत्येक दर्शनांत जीव-जगत्-ईश्वर यांचें स्वरूप दाखविलेलें असतें. हें दाखवितांना तर्कपद्धतीस अनुसरावें लागतें. म्हणून ते ते दर्शनकार स्वतःस मान्य असलेल्या तर्कपद्धतीचें किंवा विचारपद्धतीचें म्हणजेच तर्कशास्त्राचेंहि विवेचन करीत असतात. म्हणून प्रत्येक भारतीय दर्शनांत या शास्त्रावर कमीअधिक विवेचन केलेलें आहेच. तथापि सर्वच दर्शनकार सर्व विषयांवर सारखाच भर देत नाहीत. कोणी (व्याकरणज्ञ) शब्दांचें वर्गीकरण करून त्यांचा अर्थ कसा ठरवावा हें प्रामुख्याने सांगतात, तर दुसरे (पूर्वमीमांसज्ञ) वाक्यांच्या अर्थाचा निश्चय कसा करावा हें सांगतात. कित्येक (वेदान्तज्ञ) आत्म्याचें स्वरूप प्रतिपादितात, तर कित्येक (सांख्यज्ञ) विश्वाच्या उत्पत्तीचें व विकासाचें कोडें उलगडून दाखवितात. या सर्व दर्शनांत सत्यज्ञानाचीं साधनें (प्रमाणें) कोणतीं या प्रश्नाचाहि विचार केलेला असतो पण तो प्रामुख्याने नव्हे. प्रमाणाचा (सत्यासत्यनिर्णयसाधनाचा) प्रामुख्याने विचार करणारें दर्शन न्यायदर्शन हेंच होय! याच कारणास्तव या दर्शनास प्रमाणशास्त्र असेंहि म्हणतात. शास्त्र, दर्शन, विद्या, तन्त्र हे सर्व शब्द संस्कृत भाषेंत जवळ जवळ एकाच अर्थानें वापरले जातात म्हणूनच या दर्शनास न्यायदर्शन, न्यायशास्त्र, न्यायविद्या, तर्कशास्त्र, प्रमाणशास्त्र, प्रमाणविद्या, न्यायतन्त्र, अशीं

* प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः। न्या.भा. १.१.१.

अनेक नांवें प्राचीन ग्रंथांत दिलेलीं आढळून येतात.

वरील विवेचनांत दर्शन शब्दाची जी व्याप्ति दिलेली आहे ती लक्ष्यांत घेतली व न्यायदर्शन हें एक दर्शन आहे ही गोष्ट ध्यानांत घेतली म्हणजे पाश्चात्यांच्या Logic शीं या शास्त्राची एकरूपता नाही हें दिसून येईल. आत्मा पुनर्जन्म असले आध्यात्मिक विषय सोडून केवळ ज्ञानसाधनेंच विचारांत घेतलीं तर नैयायिक अशा वेळीं सर्व ज्ञानसाधनांचा सर्वांगीण विचार एकत्रच करतात. अर्थात् इन्द्रियां-पासून उत्पन्न होणारें व शब्दप्रमाणावरून सिद्ध होणारें ज्ञानहि त्यांस प्रमाणविचार या विषयाखाली घ्यावें लागतें. पाश्चात्य वर्गीकरणपद्धती-प्रमाणे यांपैकीं इन्द्रियजन्य ज्ञानाच्या उत्पत्तिप्रणालीचा विचार Psychology (मानसशास्त्रांत) मध्ये मोडतो तर दुसरा अन्य शास्त्रांत जातो. म्हणून पाश्चात्य दृष्टिकोनांतून पाहणारास आमचें न्यायशास्त्र अनेक विषयांचा गोंधळ आहे असेंहि वाटण्याचा संभव आहे. पण भारतीयांची वर्गीकरणपद्धति लक्षांत घेतल्यास तसें वाट-णार नाहीं. कोणती वर्गीकरणपद्धति योग्य हें ठरविणें येथे अप्रस्तुत असल्यामुळे त्या विवेचनांत येथे न शिरणेंच बरें. भारतीय तर्कशास्त्र हें सर्व प्रकारच्या ज्ञानसाधनांचा *साकल्याने विचार करणारें असल्या-मुळे केवळ अनुमान-विचारांतच गर्क असलेल्या Logic शीं तें एक-रूप नाही एवढें दाखविण्यापुरतेंच हें विवेचन आहे. या शास्त्रांत सर्व 'ज्ञानसाधनें', आत्मा, पुनर्जन्म इत्यादि 'प्रमेयें' व 'वादविद्या' असे प्रामुख्याने तीन विषय विवेचिलेले आहेत एवढें वाचकांनी ध्यानांत घेतलें म्हणजे तूर्त पुरें आहे. आता या शास्त्राच्या इतिहासाकडे वळूं.

* त्या त्या ज्ञानप्रकारांच्या साधनांपासून तीं तीं ज्ञानें कशीं उत्पन्न होतात, अशा प्रकारें उत्पन्न झालेल्या ज्ञानप्रकारांचा परस्परांशीं संबंध कोणत्या प्रकारचा असतो, तसेंच त्या त्या ज्ञानप्रकारांचा खरेखोटेपणा कसा ओळखावा, या तिन्ही प्रश्नांचा विचार करणें या अर्थाचा द्योतक म्हणून 'साकल्याने' हा शब्द येथे योजिलेला आहे.

या शास्त्रावरील उपलब्ध ग्रंथांपैकी सर्वांत प्राचीन ग्रंथ म्हटला म्हणजे गौतमाचीं 'न्यायसूत्रें' हाच होय. मात्र या शास्त्राचा महर्षि गौतम हा आद्यप्रवर्तक नव्हे. कारण त्याच्या ग्रंथावरून त्याच्यापूर्वी कित्येक शतकें हें शास्त्र परिणत होत होतें हें दिसून येतें. म्हणून या शास्त्राचा इतिहास पाहावयाचा तर गौतमापूर्वीची या शास्त्राची स्थिति विचारांत घ्यावी लागेल. गौतमापूर्वीचा या शास्त्रावरील एकहि ग्रंथ आज उपलब्ध नसल्यामुळे त्या काळांतील या शास्त्राचा स्पष्ट इतिहास देणें अशक्य आहे. तथापि अंधुक कल्पना येण्यास उपयोगी पडतील असे तुरळक संदर्भ आजहि दाखवून देणें शक्य आहे म्हणून प्रथम तेच विचारांत घेऊं.

छांदोग्योपनिषदांत (७.१.२) 'वाकोवाक्यम्' असें एका शास्त्राचें नांव आलेलें असून श्रीमच्छंकराचार्यांनी त्याचा अर्थ 'तर्कशास्त्रम्' असा केलेला आहे. परन्तु दुसरीकडे या शब्दाचा प्रयोग फारसा आढळून येत नाही. त्या मानाने 'आन्वीक्षिकी' या शब्दाचा प्रयोग मात्र विपुल आढळून येतो. न्यायसूत्रांवरील वात्स्यायनकृत भाष्यांत (१.१.१) या न्यायदर्शनास आन्वीक्षिकी असें स्पष्टपणें म्हटलेलें आहे. 'प्रत्यक्ष आणि आगम (वेद) यांच्या साह्याने ज्ञान झाल्यावर त्या ज्ञानाची विचक्षणा कशी करावी हें सांगणारें शास्त्र ती आन्वीक्षिकी होय' असें म्हणून आन्वीक्षिकी शब्दाची व्युत्पत्तीहि तेथे दिलेली आहे (न्या. भा. १.१.१). कौटिलीय अर्थशास्त्रांतहि याच अर्थानें आन्वीक्षिकी शब्द वापरलेला असल्याचें दिसून येतें. म्हणून गौतमापूर्वी 'वाकोवाक्य' किंवा 'आन्वीक्षिकी' या नांवाने हें शास्त्र प्रसिद्ध होतें असें मानण्यास जागा आहे. पण यापूर्वीहि या शास्त्राचें अस्तित्व होतें असें दाखविणारे पुरावे प्रत्यक्ष वेदांतच दिसून येतात. म्हणून थोडा वेळ वैदिक कालांतील या शास्त्राच्या इतिहासाचें अवलोकन करूं.

भारतीय विद्या आणि यज्ञ यांचा संबंध प्रसिद्धच आहे. ज्योतिष, भूमिति, संगीत इत्यादि विद्यांची वाढ यज्ञसंस्थेच्या आधारानेच झाली हें मतहि आता सर्वमान्य होऊं लागलें आहे. प्रस्तुत तर्कशास्त्राचें मूळहि यज्ञसंस्थेंतच सांपडतें. यज्ञांतील चार ऋत्विजांपैकी प्रमुख ऋत्विज जो ब्रह्मा त्याचें कार्य या शास्त्राच्या आधारानेच प्रभावी ठरत असे. यज्ञकर्मासंबंधाने यज्ञप्रक्रियेंतील अमुक कृत्य असेंच कां करावें अशा प्रकारचे प्रश्न फार प्राचीन काळीं उपस्थित होत असत. प्रेक्षक किंवा सदस्य यांनी असे प्रश्न उपस्थित केल्यास त्यांचें उत्तर देण्याचें काम ब्रह्मा नांवाचा ऋत्विज करीत असे. त्या वेळीं त्यास स्वाभाविकच तर्कशास्त्राचा अवलंब करावा लागे. त्या वेळच्या समाज-परिस्थितीस अनुसरूनच त्या वेळचें तर्कशास्त्र असणार हें उघड आहे. या दृष्टीने आज जे 'ब्राह्मण' नांवाचे ग्रंथ उपलब्ध आहेत त्यांचें निरीक्षण केल्यास त्यांत त्या वेळच्या ब्रह्मा नांवाच्या ऋत्विजाने केलेल्या कोटिक्रमांचा संग्रह दिसून येईल. त्या वेळचे ब्रह्मयाचे हे कोटिक्रम— आजच्या काळांतील तर्कशास्त्राशीं तुलना करून पाहिल्यास— विशेष पुढारलेल्या स्वरूपाचे नसणें अगदी स्वाभाविक आहे. तथापि त्या वेळींहि बौद्धिक समाधानार्थ प्रश्नोत्तरें केलीं जात असत याबद्दल दुमत होण्याचें कारण नाही. तैत्तिरीयसंहितेंत अशीं शंका-समाधानें अनेक ठिकाणीं सांपडतात. त्यांतील कित्येकांचा उल्लेख माझ्या 'धर्मस्वरूपनिर्णय' (पृ. ४२ ते ४७ पाहा) नांवाच्या ग्रंथांत केलेला आहे. जिज्ञासूंनी तो तेथेच पाहावा.

यज्ञप्रसंगीं वरीलप्रमाणे ज्या चर्चा किंवा वादविवाद होत असत त्या दोन प्रकारच्या असत. एखादी क्रिया कां करावी किंवा करूं नये असा प्रश्न उपस्थित झाल्यावर जी चर्चा होई तो पहिला प्रकार. या प्रकारच्या चर्चेंत उपमा दृष्टान्त यांची गरज पडत असे. या चर्चेंतूनच पुढे न्यायशास्त्र किंवा तर्कशास्त्र विकसित झालें. पण पुढे

पुढे त्या चर्चेस निराळेंच वळण लागलें. वेदग्रंथांत परस्परविरुद्ध दोन विधानें सांपडल्यास कोणत्या विधानाप्रमाणे वागावें असा पेच पडत असे. केव्हा केव्हा अमुक क्रिया ग्रंथोक्त आहे किंवा नाही असाहि प्रश्न उपस्थित होई. हे प्रश्न पहिल्याहून वेगळ्या स्वरूपाचे आहेत हें वाचकांनी नीट ध्यानांत घेतलें पाहिजे. एखादा ग्रंथ प्रमाण मानल्यावर त्याचा अर्थ किंवा त्यांतील वाक्यांची परस्परसंगति लावून त्या ग्रंथाचा अभिप्राय अमुक प्रकारचाच आहे असें दाखविलें की या दुसऱ्या प्रकारच्या प्रश्नास सहजच उत्तर मिळूं शकतें. हे दुसऱ्या प्रकारचे प्रश्न एखाद्या ग्रंथास केवळ ग्रंथ म्हणूनच जेव्हा प्रमाण मानावयाचें असतें तेव्हाच उपस्थित होत असतात. आज ज्याला 'पूर्वमीमांसा' असें आपण म्हणतों तें शास्त्र या प्रकारच्या प्रश्न-प्रणालींतूनच उद्भवलेलें आहे. व म्हणूनच पूर्वमीमांसेची प्रणाली तर्कशास्त्रीय परंपरेच्या नंतरची आहे हें सिद्ध होतें. पूर्वमीमांसा ज्या प्रकारचे कोटिक्रम करते तसले कोटिक्रम वेदग्रंथांत फारसे आढळत नाहीत. पण वर दाखविलेल्यांपैकी पहिल्या प्रकारचे– अर्थात् नैया-यिकी थाटाचे– कोटिक्रम मात्र जागोजाग आढळतात. यावरून वेद-काळीं वचनप्रामाण्याधिष्ठित पूर्वमीमांसानिर्दिष्ट शाब्दिक वाद फारसे प्रचलित नव्हते हेंच* सिद्ध होतें.

ब्राह्मण ग्रंथांनंतर तै. आरण्यकांत† (१.२) प्रत्यक्ष आणि अनु-मान या दोन प्रमाणांचा उल्लेख सापडतो. उपनिषदांतहि ठिक-ठिकाणीं जे वादप्रसंग वर्णिलेले आहेत ते पाहिल्यास त्या काळीं तर्क-शास्त्राचें अस्तित्व असावें असें वाटल्यावांचून राहत नाही. मागे

* श्री. आठल्ये यांनी तर्कसंग्रहाच्या इंग्रजी प्रस्तावनेंत पृ. ३५ वर 'पूर्वमीमांसा ब्रह्मा नांवाच्या ऋत्विजाने केलेल्या वादविवादांतून विकसित झाली' असें जें म्हटलें आहे त्यांतील दोष या विवेचनावरून ध्यानांत येईल.

† स्मृतिः प्रत्यक्षमैतिह्यमनुमानचतुष्टयम् । तै.आ.१.२.

'वाकोवाक्यम्' हें त्या काळीं या शास्त्राचें नांव असल्याबद्दलचा उल्लेख दिलेलाच आहे. त्यानंतर रामायण व महाभारत या ग्रंथांतूनहि निर-निराळ्या प्रमाणांचे व वादांचे उल्लेख आहेत. त्यांत 'हेतुविद्या' असा या शास्त्राचा वाचक शब्द प्रामुख्याने दिसून येतो.

मनुस्मृतींत (१२.११०-१११) धर्मज्ञांच्या परिषदेचें वर्णन असून त्यांत 'हैतुक' व 'तर्की' असे शब्द आलेले आहेत ते या शास्त्रांत प्रवीण असलेल्यांचेच वाचक असावे. याशिवाय कौटिलीय अर्थशास्त्रांत 'आन्वीक्षिकी' या नांवाने या शास्त्राचा उल्लेख सापडतो. चरकसंहितेंतहि या विषयावर जवळ जवळ एक अध्याय (विमानस्थान ८ वा अध्याय पाहा) प्रतिपादन आहे; पण त्याचा काळ अद्याप निश्चित झालेला नाही. या प्रकारच्या कित्येक ठिकाणीं या शास्त्राचा गौरव आढळून येतो. पण कोठे कोठे या शास्त्राची निंदाहि केल्याचें दिसून येते. 'गौतमप्रणीत न्यायशास्त्राचें अध्ययन करणारास शृगाल-योनि प्राप्त होते' (गंधर्वतंत्र), 'हेतुशास्त्राचा आश्रय करून जो श्रुति-स्मृतींचा अपमान करील त्याला बहिष्कृत करावें' (मनु.२.११) असेहि उल्लेख सापडतात*. याप्रकारें प्राचीन वाङ्मयांत या शास्त्राचें अस्तित्व दाखविणारे विविध संदर्भ सापडतात.

भारतीय तर्कशास्त्राचें अस्तित्व दाखविणारे अंधुक पुरावे याप्रमाणे फार प्राचीन काळापासून दाखवितां आले तरी त्यामुळे गौतमाच्या न्यायसूत्रांचें महत्त्व कमी होऊ शकत नाही. कारण गौतमापूर्वीचा या शास्त्रावरील एकहि विस्तृत ग्रंथ आज उपलब्ध नाही. म्हणून न्यायशास्त्राचा इतिहास द्यावयाचा तर या गौतमाच्या न्यायसूत्रां-पासूनच प्रारंभ करावा हें बरें. मात्र भारतीय विद्वानांचें इतिहास-लेखनाकडील दुर्लक्ष लक्षांत घेऊन वाचकांनी या विषयांत फारशी

*एतावदुक्तं तव राम गुह्यं न देयमेतद्सुधि मत्सराणाम् ।
न तर्कशास्त्राकुलमानसानां...न च नास्तिकानाम् ॥ विष्णुध.१.५८.१३.

मोठी अपेक्षा ठेवूं नये हें आगाऊच सुचविलेलें बरें. अनेक पाश्चात्य व पौर्वात्य ग्रंथकारांनी या विषयांत विशेष परिश्रम करूनहि यश न आल्याची ग्वाही दिलेलीच आहे. म्हणून या प्रवेशासारख्या प्राथमिक ग्रंथांत कांही ठळक ग्रंथांच्या व ग्रंथकारांच्या नामोल्लेखापलीकडे कांही विशेष वर्णन करतां न आलें तरी वाचक रुष्ट होणार नाहीत अशी आशा आहे.

'न्यायसूत्रें' या ग्रंथाचा कर्ता अनेक नांवांनी प्रसिद्ध आहे. गौतम, गोतम, अक्षपाद, अक्षचरण अशा अनेक नांवांनी ही व्यक्ति उल्लेखिली जाते. याने रचिलेल्या न्यायसूत्रांचा काळ* निश्चित ठरवितां येत नाही.

या सूत्रांवर वात्स्यायनाचें विस्तृत भाष्य आहे. मूळ सूत्रांतील विषय या भाष्यांत चांगलाच विशद केलेला दिसून येतो. याचा काळ इ. स. नंतरचें चौथें शतक असा मानण्यांत आलेला* आहे. मूळ सूत्रांपासून जवळ जवळ ७०० वर्षांच्या काळांतील या शास्त्रावरील कोणत्याहि ग्रंथाचा विद्वानांस पत्ता लागलेला नाही. या भाष्यानंतर उद्योतकराचें वार्तिक (न्यायवार्तिक) पुढे आलें. उद्योतकराने मूळ सूत्रें व वात्स्यायनाचें भाष्य या दोहींचा योग्य परामर्श घेऊन न्यायशास्त्रीय विवेचनांत चांगलीच भर घातली आहे. याचें थोडेंसें कारण बौद्ध व जैन ग्रंथकारांनी न्यायदर्शनावर घेतलेले आक्षेपच होत. या आक्षेपांचें निरसन करण्याकरितांच मुख्यतः हें वार्तिक लिहिलें गेलें. याचा काळ इ. स. ६३५ असा ठरविलेला आहे.

उद्योतकरानंतर दोन शतकांनी (इ. स. ८४१) वाचस्पतिमिश्र पुढे आले. यांनी न्यायवार्तिकावर तात्पर्यटीका या नांवाची उत्कृष्ट

* कालनिर्णयाच्या बाबतींत म.म. सतीशचंद्र विद्याभूषणांचें मतच या ग्रंथांत बहुशः मान्य केलेलें आहे. मात्र सूत्रग्रंथाच्या कालनिर्णयाच्या बाबतींत विद्याभूषणांचें मत (इ.स.१५०) अनेक अडचणींमुळे ग्राह्य धरलेलें नाही.

टीका लिहिली आहे. या वाचस्पतिमिश्राने सर्व दर्शनांवर ग्रंथ लिहिलेले असून त्यामुळेच त्यास 'षड्दर्शनव्याख्याता' (सहाहि दर्शनांवर व्याख्यान करणारा) असें बहुमानपूर्वक संबोधिलें जातें. यानेच 'न्यायसूचीनिबन्ध' नांवाचा ग्रंथ लिहून मूळ सूत्रांचा शुद्ध पाठ व त्याचीं अवांतर प्रकरणें स्पष्ट करून दाखविलीं. या ग्रंथाचे शेवटीं 'कुनिबंधरूपी चिखलांत रुतलेलीं न्यायसूत्रें मी वर काढीत आहें' असें त्याने स्वतःच म्हटलें आहे. यावरून न्यायदर्शनाच्या खऱ्या परंपरेचा त्या वेळीं किती लोप झालेला होता हें दिसून येतें.

यानंतर सन ९४० च्या सुमारास जयन्तभट्टाने मूळ सूत्रांवर 'न्यायमंजरी' नांवाची टीका लिहिली. या टीकेस स्वतः ग्रंथकाराने जरी नम्रपणाने 'वृत्ति' असें नांव दिलें असलें तरी तिचें महत्त्व व विस्तार लक्ष्यांत घेतां तीस भाष्य हें नांव देणेंच उचित होईल. जयन्तभट्टाने या ग्रंथांत केवळ त्या काळापर्यंतच्या न्यायदर्शनावरील ग्रंथकारांच्या मतांचाच नव्हे तर वेदान्त, सांख्य, जैन, बौद्ध, मीमांसा इत्यादि इतर शास्त्रांतील मतमतांतरांचाहि भरपूर ऊहापोह केलेला आहे. अशा अनेक क्लिष्ट विषयांवर चर्चा करणारा ग्रंथ वाङ्मयदृष्ट्या विनोदपूर्ण व मनोरंजक लिहिला गेल्यामुळें दुधांत साखर पडावी त्याप्रमाणे झालें आहे. ज्यास भारतीय तत्त्वज्ञानाची लांबी, रुंदी व खोली एकाच ग्रंथांत पाहावयाची असेल त्याने हा ग्रंथ अवश्य पाहावा.

जयन्तभट्टानन्तर सुमारें शंभर वर्षांनी उदयनाचार्य (इ. स. ९८४) उदयास आला. याने वाचस्पतिमिश्राच्या तात्पर्यटीकेवर स्वतःची विस्तृत टीका तर लिहिलेलीच आहे पण याशिवाय त्याचे स्वतंत्र ग्रंथहि प्रसिद्ध आहेत. 'न्यायकुसुमांजलि' व 'बौद्धधिक्कार' हे त्याचे दोन्ही ग्रंथ आजहि विद्वानांत श्रेष्ठ विद्वत्तेचे द्योतक म्हणून समजले जातात. बौद्धतत्त्वज्ञांनी वैदिक मार्गावर घेतलेले आक्षेप खंडित

होऊन पुनः वैदिक मार्गाची स्थापना व्हावी म्हणूनच हे ग्रंथ त्याने लिहिले होते. अर्थात् याच्या ग्रंथलेखनांत विद्वत्तेबरोबरच देशकालौचित्यहि दिसून येतें. बौद्धमतानुयायांशी कठोर व तर्ककर्कश वाग्युद्धें खेळण्यांत तो कुशल होता. या कौशल्यामुळे बौद्धांचें स्तोम कमी होऊन वैदिक मार्गाची स्थापना होऊं लागली होती. उदयनास या स्वतःच्या पराक्रमाविषयी केवढा विश्वास वाटत होता हें दाखविणारी एक आख्यायिकाहि प्रसिद्ध आहे. उदयन एकदा पुरी येथील जगन्नाथाच्या देवळाकडे देवदर्शनार्थ गेला होता. पण त्या वेळीं जगन्नाथाच्या मंदिराचीं दारें लावलेलीं दिसून येतांच त्यानें जगन्नाथास स्पष्ट बजावलें की 'जगन्नाथा! तूं आज ऐश्वर्यानें मदोन्मत्त होऊन माझी अवज्ञा करीत आहेस. पण लक्षांत ठेव! जर पुन्हा बौद्धांचा हल्ला आला तर तुझें जीवन माझ्या हातांत आहे.'*

ही आख्यायिका खरी असो वा खोटी असो परंतु यावरून निरीश्वरवादखंडनार्थ उदयनाने केलेले प्रयत्न किती निकराचे होते हें कळून आल्यावांचून राहत नाही. उदयनाने नुसतें खण्डनच केलें नाही तर एकेश्वरवादाची स्थापनाहि केली. बहुधा याचाच परिणाम होऊन शैव, वैष्णव इत्यादि एकदेवताप्रधान पंथांस प्रोत्साहन मिळालें असावें. बंगालमधील चैतन्यसंप्रदायाचा संस्थापक उत्कृष्ट नैयायिक होता हें प्रसिद्धच आहे. हिंदूंच्या धार्मिक इतिहासांत जें पुढे पुढे एकेश्वरी मत प्रभावी दिसूं लागलें त्याचें बरेंच श्रेय याप्रमाणे उदयनाच्या तर्ककर्कश संग्रामासच दिलें पाहिजे. असो.

उदयनानंतर वर्धमानोपाध्याय, भासर्वज्ञ, रुचिदत्तमिश्र, वल्लभाचार्य इत्यादि कमीअधिक महत्त्वाचे ग्रंथकार झाले. परंतु न्यायशास्त्राच्या इतिहासांत त्यांनी विशेष क्रान्तिकारक घटना घडवून

* ऐश्वर्यमदमत्तोऽसि मामवज्ञाय वर्तसे ।
संप्राप्ते तु पुनर्बौद्धे मदधीना तव स्थितिः ॥

आणलेली नसल्यामुळे त्यांची जन्त्री देऊन येथे जागा अडविण्याचें कारण नाही.

इसवी सनाच्या १२ व्या शतकाचे शेवटीं शेवटीं मात्र न्यायशास्त्रीय ग्रंथरचनापद्धतींत क्रान्ति दिसून येऊं लागली. या क्रान्ति-मंदिराचा पाया गंगेशोपाध्यायाने घातला असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही. गंगेशोपाध्याय किंवा गंगेश हा मिथिलेंतील दरभंगाशहरापासून १२ मैलांवर असलेल्या एका खेडयांत जन्मास आला. त्याने तत्त्वचिंतामणि नांवाचा ग्रंथ लिहून न्यायशास्त्रीय ग्रंथांस निराळेंच वळण दिलें. मूळ न्यायसूत्रांत एकंदर तीन (प्रमाण, प्रमेय, वाद) विषय असल्याचें मागे सांगितलेंच आहे. यांपैकी पहिला विषय जो प्रमाण त्यावरच या तत्त्वचिंतामणीचा भर आहे. नैयायिक चार प्रमाणें मानतात. या चारी प्रमाणांवर एकेक खंड याप्रमाणे तत्त्वचिंतामणि ग्रंथाचे एकंदर चार खंड आहेत. प्रत्यक्षखंड, अनुमानखंड, उपमानखंड आणि शब्दखंड अशीं त्यांचीं नांवें आहेत. या चार खंडांत यथार्थज्ञान व त्याचीं साधनें या विषयांचा प्रामुख्याने विचार आहे. मूळ सूत्रांत दिलेला आत्मा पुनर्जन्म, तत्त्वज्ञान, मोक्ष इत्यादि अध्यात्मविषयक प्रमेयांचा विचार तसेंच वादविद्येंतील अवांतर नियम यांस गंगेशाने आपल्या ग्रंथांत फारसें स्थान दिलेलें नाही. गंगेशाच्या या प्रयत्नामुळे भारतीय तर्कशास्त्राचें सुस्पष्ट वेगळें रूप दृष्टोत्पत्तीस येऊं लागलें. सूत्रें व त्यांवरील भाष्यें यांत तर्कशास्त्रीय विषयांचें विवेचन असे. पण त्याबरोबरच त्यांत इतर– आत्मा, पुनर्जन्म इत्यादि– विषयांचेंहि विवेचन होत गेल्यामुळे केवळ प्रमाणविचार किंवा तर्कशास्त्र वेगळें दिसून येत नव्हतं. गंगेशाने प्रमाणविचार व प्रमेयविचार यांचा वेगळेपणा स्पष्ट करून एकप्रकारें भारतीय तर्कशास्त्रास उज्ज्वल स्वरूप प्राप्त करून दिलें यांत शंका नाही. इ. स. च्या १५ व्या शतकाच्या मध्यापर्यंत या ग्रंथाचें वर्चस्व मिथिलेंतील सर्व पंडित-

वर्गावर बसून गेलें. हा सर्वश्रेष्ठ ग्रंथ मैथिल पंडित मिथिलेबाहेर जाऊं देत नव्हते. परन्तु वासुदेव सार्वभौमाने मोठ्या कष्टाने तो बंगाल प्रान्तांतील नवद्वीप नावांच्या विभागांत आणून त्याचा बंगाल प्रान्तांत प्रसार सुरू केला. नवद्वीपांत याच वासुदेवाने विद्यापीठ स्थापून त्यांत या ग्रंथाचेंहि अध्यापन सुरू केलें. या वासुदेवाचे दोन प्रख्यात शिष्य झाले. रघुनाथ तार्किकाशिरोमणि हा त्यांतील एक असून दुसरा बंगाली वैष्णव संप्रदायाचा संस्थापक भगवान् चैतन्य महाप्रभु हा होय.

मिथिलेप्रमाणेच बंगाल्यांतहि हा ग्रंथ विद्वन्मान्य झाला. त्यानंतर त्याचा मद्रास, महाराष्ट्र व काश्मीर इत्यादि लांबलांबच्या प्रान्तांतहि प्रसार झाला. गेल्या पांचशे वर्षांतील संस्कृत शास्त्रीयग्रंथ पाहिले तर प्रत्येक शास्त्रावर या ग्रंथाचा परिणाम झाल्याचें दिसून येईल. यामुळेच या ग्रंथावर टीका उपटीकाहि फार झालेल्या आहेत. मूळ ग्रंथ सुमारें ३०० पानांचाच असला तरी त्याच्यावरील टीकांचीं पानें मोजल्यास तीं १,०००,००० च्या वर भरतील असें एका आधुनिक तज्ज्ञाचें म्हणणें आहे. या ग्रंथांतील प्रत्येक विधान अत्यंत कांटेकोर भाषेंत केलेलें असून प्रत्येक कल्पनेचा शक्य तितका बारीक कीस पाडलेला आहे.

गंगेशाचा तत्त्वचिंतामणि- हा ग्रंथ न्यायशास्त्रीय इतिहासांतहि क्रान्तिकारक झाला. ती क्रान्ति म्हणजे या ग्रंथाच्या प्रभावापुढे प्राचीन सूत्रभाष्यांचें तेज फिक्कें पडून त्यांचें अध्ययन-अध्यापन बंद पडूं लागलें हीच होय. पुढे पुढे गंगेशाच्या ग्रंथेंतील विवेचनास व ग्रंथांस नव्यन्याय (नवें न्यायशास्त्र) असें नांव पडून त्या मानाने प्राचीन सूत्रभाष्यात्मक ग्रंथांस प्राचीन न्याय (जुनाट न्यायशास्त्र) असें नांव लोकांत रूढ होऊं लागलें. नव्यन्याय आणि प्राचीनन्याय यांच्या या झगड्यांत नव्यन्यायच प्रभावी ठरत जाऊन प्राचीनन्याय (सूत्रभाष्यांचें अध्ययन-अध्यापन) अगदींच मागे पडूं लागला. नैया-

यिकांत दार्शनिक विषयाबद्दलचें औदासीन्यहि या ग्रंथामुळेच पसरूं लागलें. गंगेशाने केलेल्या क्रान्तीचा हा दुष्परिणाम होय !

गंगेशोपाध्यायानंतर नव्यन्यायांत विशेष प्रभावशाली ठरलेली व्यक्ति म्हणजे रघुनाथ तार्किकशिरोमणि ही होय. नवद्वीपविद्यापीठांत वासुदेव सार्वभौमाजवळच याने मूळ अभ्यास केला. त्यानंतर त्याने मिथिला विद्यापीठांत जाऊन तेथील वृद्ध नैयायिक पक्षधरमिश्राचा पराभव करून स्वतःच्या बुद्धीचें वर्चस्व स्थापित केलें. येथून पुढे न्यायविद्येच्या वर्चस्वाकरिता लोक मिथिलेपेक्षा बंगालकडेच पाहूं लागते. हा एका डोळ्याने आंधळा होता म्हणून प्रान्ताभिमानी लोक 'अभाग्यं वंगदेशस्य यत्र काणः शिरोमणिः' असा त्याचा व बंगाल प्रान्ताचा उपहास करीत. यानें गंगेशाच्या तत्त्वचिंतामणीच्या चार खंडांपैकी फक्त अनुमान व शब्द या दोन खंडांवरच आपली टीका लिहिली. या टीकेचें संपूर्ण नांव 'तत्त्वचिंतामणिदीधिति' असें असलें तरी व्यवहारांत तिला नुसतें 'दीधिति' किंवा 'शिरोमणि' असेंच म्हणतात. या टीकेंत परंपरेचें नसतें स्तोम माजविलेलें नसून जेथे तत्त्वदृष्टया परंपरा चूक दिसली तेथे नवें मत पुरस्कारिलें गेलें आहे. 'निर्युक्तिकस्तु प्रवादो न श्रद्धेयः' म्हणजे 'युक्तिरहित नुसत्या प्रवादावर श्रद्धा ठेवूं नये' असें एक महत्त्वपूर्ण वाक्य या ग्रंथांत आढळतें. उदयनाचार्यांच्या ग्रंथावरहि यानें टीका लिहिलेल्या आहेत. याशिवाय वैशेषिकांच्या पदार्थविभागणीची आमूलाग्र पुनर्घटना करणारा 'पदार्थखंडन' नांवाचा एक स्वतंत्र ग्रंथहि यानेच लिहिलेला आहे. न्यायशास्त्राच्या इतिहासांत रघुनाथ तार्किकशिरोमणीचें नांव वैशिष्ट्याने चमकून दिसतें. कारण नवविचारांची निर्मिति या ग्रंथकाराबरोबरच नष्ट झाली असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही. हा ग्रंथकार इ. स. १५०० च्या सुमारास झाला.

रघुनाथानंतर त्याच्या ग्रंथावर टीकालेखन सुरू झालें. त्यांत मथुरा-

नाथ (इ. स. १५७०), जगदीश (इ. स. १६२५) व गदाधर (इ. स. १६५०) यांची प्रामुख्याने गणना होते. मथुरानाथाने चिंतामणीच्या चारी खंडांवर तसेंच त्यावरील दीधितीवरहि स्वतंत्र टीका लिहिल्या आहेत. पण जगदीश व गदाधर यांनी अनुमान-खंडाच्या दीधितीवरच टीका लिहिलेल्या आहेत. गदाधराने चिंतामणीच्या शब्दखंडावरहि टीका लिहिली आहे पण ती पठनपाठनांत नाही. या सर्व टीकांमध्ये शब्दावडंबर व शाब्दिक कोटिक्रम यांचीच रेलचेल दिसून येते. या काळांतील विद्वानांस नवीन पदार्थसंशोधना-पेक्षा त्याच्या मांडणींतील कांटेकोरपणाचेंच महत्त्व वाटूं लागलें होतें. या प्रथेचा विकास गदाधराने केला असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही. या गदाधरानंतर किंवा गदाधर भट्टाचार्यानंतर न्यायदर्शनाची वाढ मुळीच झाली नाहीं असें म्हटलें तरी चालेल. गदाधराने पांडित्या-च्या अभिरुचीस जें वळण दिलें त्यामुळे मूळ चिंतामणि व शिरोमणि यांचेंहि अध्ययन संपुष्टांत आलें. आज भारतीय पंडितवर्गामध्ये तत्त्व-चिंतामणीवरील टीकांचा अभ्यास प्रचलित असला तरी मूळ तत्त्व-चिंतामणी संपूर्ण अभ्यासिलेला एकहि पंडित नाही, तसेंच या क्रांतिकारक मूळ ग्रंथाचें अद्याप कोणत्याहि भाषेंत भाषान्तर उप-लब्ध होत नाही. या सर्व दुरवस्थेचें मूळ जगदीशगदाधरांनी आपल्या शाब्दिक आडंबरानेच रोविलें असें म्हटल्यावांचून राहवत नाही. गदाधराने टीकाग्रंथाशिवाय स्वतंत्र वादग्रंथहि लिहिलेले आहेत. हे एकूण ६४ आहेत असें म्हणतात. त्यांपैकी कित्येक आज उपलब्ध नाहीत. न्यायशास्त्रावरील सुप्रसिद्ध ग्रंथकारांचा गदाधराबरोबरच शेवट झाला असें म्हटल्यास फारसें बिघडणार नाहीं.

गदाधरानंतर फारसे ग्रंथकार या शास्त्रांत प्रसिद्धीस आले नाहीत आतापर्यंत वर्णिलेल्या ग्रंथकारांहून भिन्न असे नवोपक्रमविद्यार्थ्यां-करिता ग्रंथ लिहिणारे दोन ग्रंथकार मात्र उल्लेखनीय वाटतात. विश्वनाथ

न्यायपंचानन (इ. स. १६३४) व अन्नंभट्ट (इ. स. १६२३) हेच ते दोन ग्रंथकार होत. विश्वनाथ न्यायपंचाननाने 'भाषापरिच्छेद' लिहून त्यावर त्याने स्वतःच 'सिद्धान्तमुक्तावलि' नांवाची टीका लिहिली आहे. अन्नंभट्टाने 'तर्कसंग्रह' नांवाचा बालबोध प्राथमिक ग्रंथ लिहून त्यावर 'दीपिका' नांवाची स्वतःच टीका लिहिली आहे.

न्यायशास्त्रीय ग्रंथांचा ओझरता परामर्श येथपर्यंत घेतां आला. प्रत्यक्ष न्यायशास्त्रीय विषयांचा व कल्पनांचा विकास देतां आला असता तरच त्यास न्यायशास्त्राचा इतिहास असें यथार्थतेने म्हणतां आलें असतें. पण विद्वानांनी या दिशेने अद्याप फारसा प्रयत्न केलेला नाही. म्हणून निदान आज तरी असा इतिहास देतां येणें शक्य नाही.

न्यायशास्त्रीय ग्रंथांचा इतिहास थोडक्यांत याप्रमाणे पाहून झाल्यावर न्यायशास्त्रांतील प्रमुख विषयांकडे वळूं. न्यायशास्त्रांत किंवा न्यायदर्शनांत मुख्य तीन विषय असल्याचें मागे (पृ.४) दाखविलेंच आहे. त्यांचे अवांतर भाग केल्यास एकूण सोळा विषय होतात. ते विषय येणेंप्रमाणे—

१ प्रमाण (सत्यज्ञानसाधनें), २ प्रमेय (विचारणीय वस्तु) ३ संशय, ४ प्रयोजन, ५ दृष्टान्त, ६ सिद्धान्त, ७ अवयव, ८ तर्क, ९ निर्णय, १० वाद, ११ जल्प, १२ वितंडा, १३ हेत्वाभास, १४ छल, १५ जाति, १६ निग्रहस्थान.

या विषयांपैकी दुसऱ्या म्हणजे प्रमेय नांवाच्या वर्गात आत्मा, पुनर्जन्म इत्यादि अध्यात्मशास्त्रीय विषयांचें विवेचन केलेलें असतें. तें या प्रस्तुत ग्रंथांत विस्तारभयास्तव दिलेलें नाही. नैयायिकांचें तर्कशास्त्रच येथे वाचकांसमोर ठेवावयाचें असल्याने त्या कामीं या विषयाची गरजहि नाही. याप्रमाणे मूळ न्यायशास्त्रीय विषयांपैकी एक वगळल्यावर एकूण १५ विषय शिल्लक राहतात, त्यांचेंच विवेचन या ग्रंथांत करावयाचें आहे. या पंधरांचे एकूण दोन विभाग पडतात.

प्रमाण या पहिल्या विषयाचा विचार एका विभागांत मोडतो. कारण त्यांत ज्ञानाचें सत्यासत्यत्व कसें ठरवावें एवढाच विषय येतो. हा एकच विषय यापुढील २ ते ८ प्रकरणांत मांडिलेला आहे. बाकी राहिलेले संशयापासूनचे पुढील सर्व विषय वादविद्येच्या सदरांत पडतात. दुसऱ्याशीं चर्चा करीत असतां ती कोणत्या क्रमाने करावी, त्यांतील दोष कसे उघड करून दाखवावे हें सांगण्याकरिताच संशयापासून पुढचे विषय आहेत. म्हणून त्यांचा दुसरा वर्ग पडतो. ते सर्व या ग्रंथाच्या ९ ते १४ पर्यंतच्या प्रकरणांत विवेचिलेले आहेत. या दोन वर्गांपैकी पाहिल्या विभागाचा विचार प्रथम करावयास पाहिजे, हें उघड आहे. म्हणून प्रमाणविचार म्हणजेच सत्यज्ञानाचीं साधनें कोणतीं याचा विचार प्रथम केला पाहिजे.

परंतु हें मुख्य प्रतिपादन सुरू करण्यापूर्वी सदरील प्रतिपादन ज्या पद्धतीने करावयाचें तीविषयीहि चार शब्द सांगणें आवश्यक आहे. मॅक्समुल्लर, मॅक्डोनल, दासगुप्त, राधाकृष्णन् वगैरे पाश्चात्य व पौर्वात्य आधुनिक पंडितांनी या दर्शनावर बरेंच लिखाण केलेलें असून तें अनेकदृष्टींनी महत्त्वाचेंहि आहे. तथापि तें लिहितांना ज्या पद्धतीचा प्रामुख्याने अवलंब केलेला आहे ती म्हणजे ऐतिहासिक पद्धतीच होय ! न्यायदर्शनांतील उपलब्ध सर्व ग्रंथ व ग्रंथकार पुढे ठेवून हे ग्रंथकार विवेचन करितात. यामुळे न्यायदर्शनांतील ग्रंथांची व विषयांची लांबीरुंदी ध्यानांत येण्यास तिची फारच मदत होते. तसेंच लेखक न्यायदर्शनांतील एखादाच ग्रंथ हाताळीत न बसतां सर्व ग्रंथांचें प्रदर्शन वाचकांसमोर मांडीत जातो. यामुळे वाचकांस नवे नवे ग्रंथ पाहावयास मिळून कंटाळा येत नाही. पण ही पद्धति सर्वांस सारखीच उपयोगी पडेल अशी नाहीं. ज्यांना न्यायशास्त्राचा सामान्य परिचय पूर्वी झालेला असेल अशा विद्वानांसच या पद्धती-पासून लाभ होऊं शकतो. कारण या पद्धतीने त्यांच्या ज्ञानाची लांबी

व रुंदीच वाढते. खोली वाढत नाही. उलटपक्षीं जुने ग्रंथकार केवळ खोली वाढविण्यांतच धन्यता मानीत असल्यामुळे ऐतिहासिक विकास-परंपरा त्यांच्या गावींहि नसते. पुढील विवेचनांत यांपैकी कोणतीहि एकच पद्धति सर्वस्वीं अंगीकारिलेली नाही. विषयप्रतिपादनावर मुख्य भर ठेवून त्यास उपयुक्त होईल एवढाच इतिहास जागोजागीं दिलेला आहे. न्यायदर्शनमंदिराच्या विद्यमान विविध दालनांची ओळख वाचकांस कशी होईल याकडेच प्रस्तुत ग्रंथ लिहितांना प्राधान्येंकरून लक्ष दिलेलें आहे. यामुळे जेथे त्या त्या दालनाचा विशिष्ट आकार त्यास कसा प्राप्त झाला हें सांगितल्याने त्याचें स्वरूप लक्षांत येण्यास मदत होईल असें वाटलें तेथेच ऐतिहासिक विवेचन केलेलें आहे.

दुसऱ्याहि एका रूढीकडे दुर्लक्ष करून पुढील विवेचन करावें लागलें आहे. ती रूढि म्हणजे तौलनिक विवेचनाची होय. दोन वस्तु प्रथम माहीत झाल्यावर त्यांची तुलना मनांत येणें क्रमप्राप्तच आहे. पण वाचकास पौर्वात्य किंवा पाश्चात्य यांपैकी कोणत्याहि तर्कशास्त्राची माहिती आगाऊ नसतां प्रथमपासूनच तुलनात्मक विवेचनाचा मारा केल्यामुळे त्यास धड एकहि बाजू कळेनाशी होते. मराठींत तर्कशास्त्रावर ज्या ज्या आधुनिक +विद्वानांनी तौलनिक विवेचन केलेलें आहे त्यांनी या महत्त्वाच्या मुद्याकडे दुर्लक्ष केल्यामुळे त्यांचें कार्य व्हावें तसें सफल झालेलें नाही असें वाटतें. पुढील विवेचनांत हा दोष न यावा म्हणून तौलनिक दृष्टीचें अवास्तव स्तोम न माजवितां एकच बाजू शक्य तितक्या स्पष्टपणें वाचकांसमोर ठेवण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. जेथे तुलना करणें अगदी आवश्यक

+ अधिक माहितीकरिता विविधज्ञानविस्तार वर्ष ६४ अं.४ था पाहा. त्यांत 'मराठींत प्राचीन शास्त्रांची दुर्दशा' या लेखांत प्रस्तुत लेखकाने मराठींत लिहिलेल्या न्यायवैशेषिक दर्शनावरील लिखाणाचें दोषाविष्करण केलेलें आहे.

दिसलें अशा एक दोन ठिकाणींच पाश्चात्य तर्कशास्त्राशीं तुलना केलेली आहे. आणि तेथेच या दिसण्यांत विक्षिप्त मुद्याचें समर्थनहि वाचकांसमोर मांडण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

संस्कृतांत न्यायदर्शनावर प्राथमिक ग्रंथ बरेच आहेत. परंतु विद्यमान महाराष्ट्रीय वाचकांसमोर त्यांपैकी कोणत्याहि एका ग्रंथाचें भाषांतर ठेवून काम भागण्यासारखें नाही. कारण ते सर्व ग्रंथ गुरूच्या पारतंत्र्याने अध्ययन करणारांकरिता लिहिलेले आहेत हें एक आणि आजच्या सर्वसामान्य मराठी वाचकवर्गास जितकें व जशा प्रकारचें विवेचन केल्याने त्याचा न्यायशास्त्राकडे कल झुकेल तितकें व तशा प्रकारचें विवेचन त्यांपैकी एकाहि ग्रंथांत केलेलें नाही हें दुसरें. म्हणून जुन्या कोणत्याहि ग्रंथाचें भाषांतर करण्याच्या भानगडींत न पडतां ते सर्व ग्रंथ लक्षांत घेऊन पण अगदी स्वतंत्र पद्धतीने पुढील विवेचन वाचकांस सादर केलें आहे. प्रस्तुत ग्रंथाचें रचनातंत्र याप्रमाणें कांहींसें जटिल असलें तरी वाचकांस दुर्बोध न होईल असें प्रदिपादनाचें तंत्र राहील याविषयी शक्य ती काळजी घेतलेली आहे.

न्यायशास्त्राचें महत्त्व इतिहास, व या ग्रंथांतील प्रतिपादनपद्धति यांविषयी येथपर्यंत विवेचन केलें. त्यावरून या शास्त्रांत ज्ञानाच्या खरेखोटेपणाविषयी व वादपद्धतीविषयी विवेचन आहे ही गोष्ट सामान्यत: कळून येईलच ! त्यापैकी ज्ञानाच्या खरेखोटेपणाविषयी विवेचन करण्यापूर्वी ज्ञान म्हणजे काय हें समजून घेणें आवश्यक असल्यामुळें प्रथम ज्ञानाचें विशेष स्वरूप व त्याचे प्रकार याच विषयाकडे वळूं.



२ ज्ञान आणि त्याचे प्रकार

ज्ञान म्हणजे काय हें सांगण्याचें कारण नाही. तें प्रत्येकास परिचित आहेच ! आणि जर एखादा असें म्हणेल की आम्हाला ज्ञान म्हणजे काय तें माहीत नाही, तर त्यास ज्ञान हा पदार्थ लक्षणाने समजावून देतां येणार नाही. ज्याप्रमाणे आंधळ्याला प्रकाश म्हणजे काय हें समजावून देणें अशक्य, त्याचप्रमाणे हें आहे. पण प्रस्तुत विषयांत याच्या उलटाच दृष्टान्त घेतला पाहिजे. डोळस मनुष्याला ज्याप्रमाणे प्रकाश म्हणजे काय हें समजावून द्यावें लागत नाही त्याचप्रमाणे व्यवहारांत वावरणाऱ्या मनुष्यास ज्ञान म्हणजे काय हें समजावून देण्याचें कारण नाही. ज्ञानाशिवाय कोणताहि व्यवहार होणें शक्य नाहीं. 'मातेशिवाय जन्महि जाय, न भाषेशिवाय एक पळ' असें एका कवीने म्हटलें आहे. पण भाषेशिवाय आपण कितीतरी वेळ राहूं शकतों हें अनुभवसिद्ध असल्यामुळें हें कवीचें म्हणणें वस्तुस्थितीस धरून नाहीं. ज्ञानाशिवाय मात्र एकहि क्षण जात नाही ही गोष्ट खरी आहे. झोपेंतहि कांही विचार चालूच असतात. गाढ झोप व समाधि हेच यास कदाचित् अपवाद आहेत असें म्हणतां येईल. पण बाकीचा सर्व वेळ ज्ञानाशीं आपला नित्य संबंध येत असल्यामुळे ज्ञान म्हणजे काय अशी शंका येणेंच शक्य नाही. पण या ज्ञानाचें विशेष स्वरूप कोणतें, या ज्ञानाचे प्रकार किती आहेत, त्याचीं कारणें कोणतीं, खरें व खोटें ज्ञान कसें ओळखावें, या प्रश्नांचीं उत्तरें मात्र प्रत्येकास देतां येणें शक्य नाही. कारण नित्यपरिचित ज्ञानाचा इतका खोल विचार आपण करीत नाही.

ज्ञानें प्रत्येकाला हरघडी होतच असतात त्यांतील कित्येक खरीं असतात तर कित्येक अनुभवान्तीं खोटीं ठरतात. चित्रांच्या प्रदर्श-

नांत एखाद्या भाजीवाल्याचें हुबेहूब चित्र पाहून आपण फसतों हें सर्वांच्या अनुभवाचेंच आहे. निरनिराळे अंदाजहि असेच फसून आपण गोत्यांत येतों. तसें न व्हावें म्हणून ज्ञानाची योग्य परीक्षा करतां आली पाहिजे. ज्ञानाचे जितके प्रकार त्या मानाने त्याच्या परीक्षा पाहण्याचे प्रकारहि भिन्नच असणार. म्हणून प्रथम ज्ञानाचे प्रकार लक्षांत घेऊं.

कांही ज्ञानें 'प्रत्यक्ष' असतात. हा घोडा आहे, दगड काळा आहे वगैरे कळण्यास बुद्धीस फारसा ताण द्यावा लागत नाही. डोळे उघडे असले, प्रकाश असला व पुढे तो तो पदार्थ आला म्हणजे या प्रकारचें ज्ञान होत असतें. यास 'प्रत्यक्ष' असें म्हणतात. हा ज्ञानाचा प्राथमिक व म्हणूनच पहिला प्रकार होय. पण जगांत असें प्रत्यक्ष पाहूनच आपण वागतों असें नाही. सर्व गोष्टी प्रत्यक्ष पाहूं म्हटलें तर तें शक्य नाही. आगगाडीच्या रुळावरून आपण चाललों तर प्रत्यक्ष गाडी आपल्याजवळ येईल तेव्हाच आपण रूळ सोडूं असें म्हणून चालणार नाही. अशा वेळीं गाडी लांब दिसूं लागतांच ती कांही वेळाने जवळ येणार हें ओळखून आपण रूळ सोडून बाजूला होतों. घड्याळांत बारा वाजले की सूर्य आकाशांत मध्यभागीं आल्याचें आपण प्रत्यक्ष न पाहतांच जाणतों. यासच अंदाज असें म्हणतात. यास शास्त्रीय नांव 'अनुमिति' असें आहे. या दुसऱ्या प्रकारांत प्रत्यक्ष वस्तु दिसत नसली तरी तिची खूण दिसावी लागते. पण प्रत्यक्ष वस्तु किंवा तिची खूण पाहिलेली नसतांनाहि कित्येक गोष्टी आपणांस कळतात. शिवाजीने हिंदुपदपादशाही स्थापिली, जपानने चीनवर स्वारी केली, बिहारांत भूकंप झाला, जर्मनीने फ्रान्स पादाक्रान्त केला, या गोष्टी आपणांस प्रत्यक्ष पाहून किंवा अंदाजाने कळत नाहीत, तर निरनिराळे लेख, वर्तमानपत्रें यांवरूनच कळतात. शब्द ऐकून किंवा वाचून या प्रकारचें ज्ञान होत असल्यामुळे यास

'शाब्द' असें नांव देतात. यांशिवाय 'उपमिति' नांवाचेंहि एक ज्ञान असतें. त्याचें विवेचन पुढे सहाव्या प्रकरणांत येणारच आहे. याप्रमाणे एका दृष्टीने ज्ञानाचे चार प्रकार पडतात.

याहून निराळ्या दृष्टीने विचार केला तर सर्व ज्ञानाचे दोन प्रकार पडूं शकतील. एक 'संशय' व दुसरा 'निश्चय'. एकाच वस्तूबद्दल जेव्हा एकाच वेळीं विरुद्ध दोन प्रकारच्या कल्पना येतात तेव्हा त्यास 'संशय' असें म्हणावें. उदा० 'हा खांब कीं मनुष्य ?'* अशा वाक्याने व्यक्त होणारें ज्ञान घ्या! एकच वस्तु खांब असून मनुष्य असणें संभवत नाही. तेव्हा अशा विरुद्ध वस्तूंची एकत्र कल्पना येणें म्हणजेच संशय होय. अशा दोन विरुद्ध कल्पना ज्या ज्ञानांत नसतात त्यास 'निश्चय' असें म्हणतात. उ०'हें झाड आहे' या वाक्याने व्यक्त होणारें ज्ञान.

निश्चयात्मक ज्ञानांतहि दोन प्रकार दिसून येतात. एक मुद्दाम मानलेलें किंवा गृहीत धरलेलें. उ० 'शिवाजीने विश्वासघात करून अफझुलखानास मारलें असें गृहीत धरा!' हेंच विधान घ्या. हें विधान करणाराचें मत शिवाजीने विश्वासघात केला नाही असेंच असतें. तरीहि तो 'शिवाजीने विश्वासघात केला' असें मानावयास तयार होत आहे. अशाप्रकारें मुद्दाम विरुद्ध गृहीत धरलेल्या समजुतींस 'आहार्य ज्ञान' असें म्हणतात. याच्या विरुद्ध असलेल्या स्वाभाविक ज्ञानास 'अनाहार्य ज्ञान' असें म्हणतात.

निश्चयात्मक ज्ञानाचे दुसऱ्याहि प्रकाराने भेद केले पाहिजेत. एक 'स्मृति' व दुसरा 'अनुभव'. एकदा अनुभविलेल्या गोष्टीची जी

* ज्ञान स्वतः अदृश्य असल्यामुळे तें दाखविण्याकरिता वाक्याने त्याचा उच्चार करण्याखेरीज गत्यंतर नाही. म्हणून येथे 'हें ज्ञान घ्या' असें न म्हणतां 'या वाक्याने व्यक्त होणारें' असें म्हटलें आहे. पुढील विवेचनांत विस्तारभयास्तव जेथे 'हें ज्ञान घ्या' असें म्हटलें असेल तेथेहि त्याचा असाच विस्तृत अर्थ समजावा.

पुन्हा आठवण होते त्यास 'स्मृति' असें म्हणतात. याच्या उलट नवीनच जें ज्ञान होतें त्यास 'अनुभव' असें म्हणतात. मागे जे ज्ञानाचे प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति व शाब्द असे चार प्रकार सांगितले आहेत ते सर्व या अनुभवांतच समाविष्ट होतात. या अनुभवांपैकी पहिल्यास 'प्रत्यक्ष' व बाकीच्यांस 'परोक्ष' असें म्हणतात. जेथे विषयाशीं (ज्याचें ज्ञान व्हावयाचें त्याशीं) इंद्रियांचा संबंध येऊन ज्ञान होतें त्यास 'प्रत्यक्ष' किंवा 'अपरोक्ष' असें म्हणतात. जेथे अंदाजाने किंवा ऐकीव माहितीवरून वस्तूचें ज्ञान होतें तेथे त्या प्रकारच्या ज्ञानास 'अप्रत्यक्ष' किंवा 'परोक्ष' असें म्हणतात.

या सर्व प्रकारच्या ज्ञानांचे प्रत्येकीं अनेक पोट भेद आहेत. ते पुढे त्या त्या ज्ञानप्रकाराचें वर्णन करतांना सांगितले जातीलच.

न्यायदर्शनांत किंवा तर्कशास्त्रांत या सर्व ज्ञानांचा विचार केलेला असून त्या सर्वांतून सत्यज्ञान व मिथ्याज्ञान यांची निवड कशी करावी हेंहि दाखविलेलें आहे. अर्थात् सत्यज्ञानें व मिथ्या किंवा खोटीं ज्ञानें असे सर्व ज्ञानाचे निराळ्या दृष्टीनें प्रमुख भेद करतां येतीलच. 'सत्य' या शब्दाचे 'यथार्थ', 'प्रमा' असे पर्याय असून 'ज्ञान' या शब्दाचे 'बुद्धि', 'मा' असेहि पर्याय आहेत. म्हणून सत्यज्ञानास 'यथार्थज्ञान', 'यथार्थबुद्धि', 'प्रमा' यापैकी कोणताहि शब्द वापरतात. हें 'यथार्थज्ञान' ज्या विशेष कारणामुळे उत्पन्न होतें त्यास 'प्रमाण' असें म्हणतात.

नैयायिकांच्या मताप्रमाणे प्रमेचे प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति व शाब्द असे चार प्रकार आहेत. पुढील सहा प्रकरणांत याच प्रकारांविषयी क्रमाने विवेचन करावयाचें आहे. म्हणून येथे त्याविषयी अधिक लिहिण्याचें कारण नाही. तथापि सर्वसामान्य ज्ञानाचें स्वरूप अधिक स्पष्ट व्हावें म्हणून थोडें अधिक खोलांत शिरून विवेचन केलें पाहिजे.

ज्ञानाचें स्वरूप अधिक विशद व्हावें म्हणून प्रथम तें कशाहून भिन्न

आहे याचा विचार करूं. ज्ञान आपण शब्दांनी व्यक्त करतों. स्वतःचें ज्ञान व्यक्त करण्याकरिता शब्दाखेरीज दुसरें साधन नाही. यामुळे ज्ञान व शब्द यांचें नेहमी साहचर्य असतें. यामुळेच ज्ञान आणि शब्द हे एकच आहेत असें पुष्कळ वेळां भासतें. भूमितीचे सिद्धान्त मुळीच कळलेले नसतां केवळ ते तोंडपाठ म्हणून दाखवून कित्येक वेळां विद्यार्थी आपल्याला ते सिद्धान्त समजले आहेत अशी बतावणी करूं शकतात, ती यामुळेंच. तात्पर्य, ज्ञान शब्दाने व्यक्त होत असलें तरी तें शब्द-रूपी नाही. शब्दाहून (वाक्याहून) तें भिन्न असतें.

ज्या वस्तूचें ज्ञान होतें त्यास 'विषय' असें म्हणतात. या विषया-हूनहि ज्ञान भिन्न असतें. विषय बाहेर असतो पण त्याचें ज्ञान शरी-राचे आंत कोठें तरी होत असतें. यावरून 'ज्ञान' हें 'शब्द' आणि 'विषय' यांहून भिन्न आहे हें कळेल. विषय जाणला जातो (प्रमेचा विषय होतो) म्हणून त्यासच 'प्रमेय' असेंहि म्हणतात. ज्ञान जेथे उत्पन्न होतें त्यास 'ज्ञाता' किंवा 'प्रमाता' असें म्हणतात. 'मीं घोडा पाहिला' किंवा 'मला घोड्याचें ज्ञान झालें' असें आपण म्हणतों. 'मी घोड्याचें ज्ञान आहें' असें आपण म्हणत नाहीं. यावरून ज्याला ज्ञा न होतें तो 'मी' ज्ञानाहून निराळा असतों हें उघड आहे. याप्रमाणे ज्ञान हें ज्ञात्याहून वेगळें असल्याचें दिसून येईल. तसेंच 'प्रमा' किंवा प्रमिति' उत्पन्न होण्यास 'प्रमेय' (विषय), 'प्रमाण' (सत्य ज्ञानाचें साधन) व 'प्रमाता' (ज्ञाता) यांचें साहचर्य पाहिजे हेंहि कळून येईल. ज्ञान कशाहून भिन्न आहे व तें उत्पन्न होण्यास कशाकशाची आवश्यकता असते हें दाखवून झालें. आता साक्षात् ज्ञानाकडेच वळून त्याचे घटक ठरवितां येतात का तें पाहूं.

घोडा पाहिल्यावर 'मीं घोडा पाहिला' असें म्हणून आपण आप-णांस झालेल्या ज्ञानाचा परिचय दुसऱ्यास करून देतों. पण प्रत्यक्ष जेव्हा आपणांस ज्ञान होतें तेव्हा त्या ज्ञानाचें स्वरूप 'हा घोडा आहे'

अशासारखें असतें. आता हा जो आपणांस अनुभव येतो त्याचें थोडें पृथक्करण करूं. या अनुभवांत घोडा या व्यक्तीचा विषयरूपाने समावेश आहे हें उघडच आहे. पण थोडा सूक्ष्म विचार केल्यास घोड्याचें घोडेपण म्हणजेच घोड्यामध्ये असणारें 'अश्वत्व' हेंहि त्याच वेळीं आपल्या प्रत्ययास येतें हें मान्य करावें लागेल. अर्थात् घोडा ही व्यक्ति व त्यावर राहणारें अश्वत्व अशा दोन्ही वस्तूंचें आपणांस दर्शन होतें हें दिसून येईल. दोन वस्तु दिसत असूनहि त्यांचें एकच ज्ञान होतें याचें कारण त्यांत मुख्यत्वेंकरून एकच वस्तु दिसत असते हेंच होय. व्याकरणांत जी उद्देश्यविधेयांची कल्पना आहे ती या ठिकाणीं वाचकांनी मनांत आणावी. ज्याप्रमाणे वाक्यांत केवळ उद्देश्य किंवा केवळ विधेय असूं शकत नाही, तर कोणत्या तरी उद्देश्याविषयी कोणतें तरी विधान केलेलें असतें, त्याचप्रमाणे ज्ञानाचेंहि आहे. केवळ एकाच वस्तूचें ज्ञान कधींहि आपल्या प्रत्ययास येत नाही. घोड्याचें ज्ञान झालें असें आपण समजतों. पण तें तितकेंसें बरोबर नाही. जेव्हा घोड्याचें ज्ञान होतें तेव्हा तें 'हा घोडा आहे' अशा वाक्याने व्यक्त केलें जातें. पण त्याचा अर्थ 'माझ्यापुढे असलेली वस्तु (हा) अश्वत्वधर्माने युक्त (घोडा) आहे (आहे)' असा असतो. हें थोडा सूक्ष्म विचार केल्याने कळून येईल. कोणत्याहि ज्ञानांत याप्रमाणे कमींत कमी तीन अंश असतात. त्यापैकी जो मुख्य त्यास 'विशेष्य' (व्याकरणांत उद्देश्य) असें म्हणतात. त्या विशेष्यावर जो धर्म भासतो त्यास 'विशेषण' किंवा 'प्रकार' असें म्हणतात. तसेंच या विशेषणाचा विशेष्याशीं जो संबंध त्यास 'संसर्ग' असें पारिभाषिक नांव आहे. याप्रमाणे प्रत्येक ज्ञानांत विशेष्य, विशेषण व संसर्ग अशा तीन विभागांचा समावेश असतो. अर्थात् जेव्हा जेव्हा आपणांस ज्ञान होतें असें दिसतें तेव्हा तेव्हा केवळ एकाच पदार्थाचें ज्ञान होत नसून कशावर तरी कोणत्या तरी संबंधाने कसलें तरी ज्ञान होत असतें अशी वस्तुस्थिति

आहे. वरील उदाहरणार्थ घेतलेल्या ज्ञानांत (हा) पुढें असलेली वस्तु विशेष्य असून (घोडा) 'अश्वत्व' हें विशेषण व त्या अश्वत्वाचा पुढील व्यक्तीशीं समवायसंबंध हा संसर्ग म्हणजे संबंध होय. प्रत्येक ज्ञानांत याप्रमाणें विशेषण किंवा प्रकार म्हणजेच विकल्प समाविष्ट होत असल्या-मुळे अशा सर्व ज्ञानांस 'सविकल्पक' असें म्हणतात.

ज्याच्यामध्यें विशेषण वगैरे दुसरें कांही एक न भासतां केवळ एकच एक वस्तु भासते असें जें ज्ञान असतें त्यास 'निर्विकल्पक' असें म्हण-तात. हें ज्ञान शास्त्रकारांनी 'सविकल्पक' ज्ञानाची पहिली पाहिरी म्हणून मानलें आहे हें खरें, पण त्याचा अनुभव मात्र येत नाही असें तेच म्हणतात. तात्पर्य, अनुभवास येणाऱ्या प्रत्येक ज्ञानांत (सविकल्प ज्ञानांत) 'विशेष्य', 'विशेषण' ('प्रकार' किंवा 'विकल्प') व 'संसर्ग' (संबंध) असे तीन विषय असतात हें दिसून येईल. तसेंच मागें जे ज्ञानाचे अनेक प्रकार वर्णिलेले आहेत त्यांत 'सविकल्पक' व 'निर्वि-कल्पक' या आणखी एका नव्या प्रकाराची भर पडते हेंहि कळून येईल.

सर्व ज्ञानांचा व्यवसाय आणि अनुव्यवसाय अशा दोन विभागांतहि समावेश केला जातो. अर्थात् ज्ञानाचे या प्रकारानेहि विभाग पडतात. कोणत्याहि वस्तूचें जें प्रथम ज्ञान होतें त्यास 'व्यवसाय' असें म्हणतात; जसें, समोर घोडा येतांच 'हा घोडा आहे' असें ज्ञान होतें तो 'व्यव-साय' होय. हें ज्ञान झाल्यावर लगेच 'मला घोड्याचें ज्ञान झालें' असें जें दुसरें पहिल्या ज्ञानाचें ज्ञान होतें त्यास 'अनुव्यवसाय' असें म्हण-तात. या दोन ज्ञानांमधील भेद वर जे ज्ञानाचे तीन सूक्ष्म घटकावयव सांगितले आहेत त्यांकडे लक्ष दिल्यास नीट दाखवितां येईल. पहिल्या ज्ञानांत 'हा' या शब्दाने द्योतित होणारी वस्तु विशेष्य असून त्यावर अश्वत्व हें विशेषण समवायसंबंधाने प्रतीत होत आहे. पण दुसऱ्या ज्ञानांत स्वतः (मला) वर घोड्याचें ज्ञान विशेषण म्हणून समवाय-संबंधाने भासत आहे. याप्रमाणे दोन्ही ज्ञानांत प्रकारविशेष्यांचा भेद

असल्यामुळे हीं ज्ञानें परस्परभिन्न होत.

कित्येक वेळां ज्ञान होऊनहि तें न झाल्यासारखेंच असतें; उ० रस्त्याने कित्येक झाडें आपल्या डोळ्यांपुढून जातात पण मागाहून अमुक झाड तूं पाहिलेंस काय असा कोणीं प्रश्न केल्यास आपण 'कांहीं नक्की सांगतां येत नाहीं' असें कित्येक वेळां उत्तर देतों. यांतील इंगित आतां स्पष्ट होईल ! झाडाचें ज्ञान झालेलें असतें पण त्या ज्ञानाचें ज्ञान (अनुव्यवसाय) झालेलें नसतें हेंच त्यांतील इंगित होय. स्मृतीहून हा अनुव्यवसाय वेगळा असतो. तसेंच, मूळ ज्ञान प्रत्यक्ष, अनुमिति अथवा शाब्द यांपैकी कोणत्याहि वर्गांतील असलें तरी त्याचा 'अनुव्यवसाय', 'प्रत्यक्ष' याच वर्गांत समाविष्ट होत असतो. अनुव्यवसाय म्हणजे ज्ञानाचें प्रत्यक्ष ज्ञानच होय.

ज्ञानाचे याप्रमाणे विविध प्रकार पाहून झाल्यावर ज्ञेय— ज्याचें ज्ञान होते तें— व ज्ञान यांच्या कार्यकारणसंबंधाविषयींहि थोडें विवेचन करणें आवश्यक आहे. मागे ज्या पदार्थाचें किंवा वस्तूचें ज्ञान होतें त्यास 'विषय' असें म्हणतात हे प्रतिपादिलेंच आहे. पण ज्ञान आत्म्याच्या† ठिकाणीं तर विषय आत्म्यापासून दूरवर बाहेरच्या बाजूस असें असल्यामुळें तो विषय ज्ञानास कोणत्याप्रकारें कारण होतो हें ध्यानांत यावें म्हणून कार्यकारणभावाविषयी येथे थोडें विवेचन करूं. सर्पणापासून विस्तव तयार होतो. पण त्या विस्तवाचें ज्ञान सर्पणावांचून केवळ डोळ्यांनीच होऊं शकतें. म्हणून एखादा विषय उत्पन्न होण्याचीं व त्याच्या ज्ञानाचीं कारणें भिन्न असतात हें ध्यानांत घेतलें पाहिजे.

---

† नैयायिक ज्ञान हा आत्म्याचा गुण आहे असें मानतात. इंद्रियांचा बाह्य किंवा अन्तर्गत विषयांशीं संबंध आला की आत्म्याच्या ठिकाणीं ज्ञान उत्पन्न होतें असें ते मानतात. अर्थात् ज्ञानाचा आधार आत्मा असला तरी तो एकटाच ज्ञानाचा उत्पादक नाही. आत्म्याच्या ठिकाणीं ज्ञान उत्पन्न होण्याकरिता ज्ञानभेदाने निरनिराळ्या प्रकारची कारणसामग्री जमून यावी लागते. तशी ती जमून आली कीं आत्म्याचे ठिकाणीं ज्ञान उत्पन्न होतें.

तें नीट ध्यानीं येण्याकरिता कार्य व कारण यांचे स्वरूप प्रथम ध्यानांत घेऊं.

जगांत कित्येक वस्तु नव्याने उत्पन्न होत असल्याचें आपण पाहतों. तन्तु विणून कापड तयार होतें; फळ्या व पट्ट्या विशिष्ट प्रकारें जुळवून त्याचें कपाट बनवितां येतें. या उदाहरणांतील कापड व कपाट या नवीन उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंस 'कार्य' असें म्हणतात व त्या उत्पन्न होण्यापूर्वीं ज्या वस्तु आवश्यक असतात त्यांस– अर्थात् वरील उदाहरणांत अनुक्रमें तन्तु व फळ्या-पट्ट्या यांस– कारण असें म्हणतात. अगोदर झाडास फूल येतें व त्यानंतर फळ येतें. अगोदर आकाशांत ढग येतात व मागाहून पाऊस पडतो. याप्रमाणे सृष्टीच्या नव्या घडामोडींत एक प्रकारचा क्रम आढळून येत असतो. या अनुक्रमाने असणाऱ्या दोन वस्तूंपैकी पहिलीस 'कारण' व दुसरीस 'कार्य' असें म्हणतात. या कारणांचा व कार्यांचा विशिष्ट संबंध असतो हेंहि पाहण्यासारखें आहे. केळीच्या रोपास नारळ लागत नाहीत किंवा आंब्याच्या कोयींतून वडाचें झाड बाहेर येत नाही हें आपण नेहमी पाहतों. अर्थात् कोणत्या कार्याशीं कोणतीं कारणें संबद्ध असावयाचीं हें निसर्गांत ठरलेलें आहे. हा जो कार्य आणि कारण यांच्यामधील ठराविक प्रकारचा संबंध त्यास 'कार्यकारणसंबंध' किंवा 'कार्यकारणभाव', असें म्हणतात.

हा कार्यकारणभाव ओळखण्याचे दोन ठोकळ नियम आहेत. ज्याचें अस्तित्व असलें म्हणजे जें उत्पन्न होतें, तसेंच जें नसल्यास जें उत्पन्न होत नाहीं तें त्याचें कारण होय. 'कार्यकारणभाव' ओळखण्याच्या या दोन पद्धतींस क्रमाने 'अन्वयसहचार' आणि 'व्यतिरेकसहचार' अशीं नांवें आहेत. या दोन्ही पद्धती लावून 'कार्यकारणभाव' सिद्ध करावा लागतो. पुढे व्याप्तीचे दोन प्रकार दाखविले आहेत. तेच येथे उपयोगीं पडतात. व्याप्तींत एक असला की दुसरा असावयाचाच

असा नियमानें सहचार असावा लागतो. तसेंच येथे असतें. परंतु एकदाच की कारणें पहिल्या क्षणीं जुळून आलीं की पुढच्या क्षणीं कार्य उत्पन्न होत असतें. अर्थात् सर्वच कारणें कार्य उत्पन्न झाल्यावर अस्तित्वांत असलींच पाहिजेत असें नाही.

कारणाकारणांतील हा भेद कळावा म्हणून कारणाचे एकूण तीन भेद ध्यानांत घ्यावे लागतील. ज्या एखाद्या मूलभूत वस्तूचें कार्य बनतें तें त्या कार्याचें समवायिकारण होय. उदाहरणार्थ, अलंकाराचें सोनें हेंच कारण घ्या. मूळ सोन्यास विशिष्ट आकार दिला की त्याचा अलंकार बनतो. आकार हा गुण असून तो वस्तूवर 'समवाय' नांवाच्या संबंधाने राहतो. म्हणून अशा कारणास 'समवायि (समवायसंबंधाने उत्पन्न होणाऱ्या कार्याचें) कारण' असें म्हणतात. अनेक फळ्या व पट्टया जोडून कपाट तयार होतें या उदाहरणांत फळ्या व पट्टया हें कपाटाचें समवायिकारण होय. पण त्या कशा जोडाव्या हें पाहिलें पाहिजे. त्या कशा तरी जोडल्यास कपाट तयार होणार नाही. फळ्या व पट्टया विशिष्ट प्रकारें परस्परांशी संयुक्त केल्या तरच कपाट तयार होतें. फळ्या-पट्टयांचा (समवायिकारणांचा) हा जो विशिष्ट प्रकारचा संयोग तो कपाटाचें एक कारणच ठरतो. या प्रकारच्या कारणास 'असमवायिकारण' असें म्हणतात. समवायिकारणावर असणारा जो पदार्थ उद्दिष्ट कार्याचाहि कारण होतो त्यास 'असमवायिकारण' असें म्हणतात. तांबडया तंतूंपासून तांबडें कापड तयार होतें. येथें तंतूंचा तांबडा रंग हें कापडाच्या तांबडया रंगाचें असमवायिकारण होय. या दोन प्रकारच्या कारणांहून भिन्न जेवढया वस्तु उत्पन्न होणाऱ्या कार्यास आवश्यक असतात त्यांस 'निमित्तकारण' असें नांव आहे. कापड विणणारा कोष्टी, माग, धोटा इत्यादि कारणें याच तिसऱ्या प्रकारांत येतात.

या तीन प्रकारच्या कारणांपैकी पहिल्या दोन प्रकारचीं कारणें कार्य उत्पन्न झाल्यावरहि असावींच लागतात. पण तिसऱ्या वर्गांतील

कारणांचें (निमित्तकारणांचें) तसें नाही. कापड उत्पन्न झाल्यावर माग मोडून गेला किंवा ज्यानें तें कापड विणलें त्या वया तुटल्या तरी उत्पन्न झालेलें कापड नष्ट होत नाही. प्रस्तुत आपणांस ज्ञानाचें विषय कोणत्या प्रकारचें कारण आहे हें पाहावयाचें आहे. ज्ञानाचा विषय हें या तिसऱ्या प्रकारचें म्हणजे निमित्तकारणच होय. ज्ञानाचें समवायिकारण आत्मा असल्याचें मागे सांगितलेंच आहे. ज्या एखाद्या पूर्वज्ञानामुळे दुसरें ज्ञान उत्पन्न होतें त्या दुसऱ्या ज्ञानाचें पूर्वज्ञान हें असमवायिकारण होय. त्याचीं उदाहरणें ज्ञानभेदाने वेगवेगळीं होणार म्हणून तीं त्या त्या ज्ञानप्रकाराचें वर्णन करणाऱ्या प्रकरणांतच दाखविलीं जातील. त्या त्या ज्ञानप्रकाराचेंच जें विशेष कारण त्यास 'करण' असें म्हणतात. हीं करणें देखील ज्ञानभेदागणिक निरनिराळीं असल्यामुळे तीं त्या त्या ज्ञानप्रकाराचे वर्णन करतांना दाखविलीं जातील.

या सर्व कारणांप्रमाणेच विरोधक नसणें हेंहि एक अभावरूपी कारण प्रत्येक कार्यास आवश्यक असतें. जंतूस अनुकूल अशी सर्व कारणसामग्री असली तरी तेवढ्यानेच जंतु उत्पन्न होऊं शकणार नाही. अशा अनुकूल सामग्रीबरोबरच जंतुनाशक विषाचा अभाव असणेंहि तितकेंच आवश्यक असतें. अंकुर फुटावा म्हणून खतपाणी जेवढें आवश्यक तेवढेंच अंकुरसंहारक किडयांचें नसणेंहि आवश्यक होय. म्हणून प्रत्येक कार्याला 'प्रतिबंधकाभाव' (विरोधक नसणें) हेंहि कारण मानलेलें आहे. ज्ञानास देखील 'विरोधिज्ञान' (पूर्वग्रह) प्रतिबंधक असतें. निरनिराळ्या ज्ञानांस अशीं प्रतिबंधकें कोणकोणतीं असतात याचें विवेचन सर्वसामान्यतः करणें शक्य नाही. ज्ञानभेदागणिक त्याचीं प्रतिबंधकेंहि वेगवेगळींच असतात. म्हणून या प्रतिबंधकांचें विवेचन देखील पुढे त्या त्या ज्ञानप्रकाराचें वर्णन करतानांच पाहूं.

ज्ञानास विषय कोणत्या प्रकारें कारण होत असतो हें पाहून झालें. त्या निमित्ताने थोडें कार्यभावाचेंहि विवेचन करावें लागलें. या प्रकरणांत

ज्ञान, त्याचे भेद व कार्यकारणभाव यांविषयी जें विवेचन केलेलें आहे तें वाचून कोणासहि हें कळून येईल की ज्ञानाचें स्वरूप आपण मानतों तेवढें सहज ध्यानांत येण्याजोगें नाही. अर्थात् सत्य ज्ञानाचीं साधनें शोधून काढणें तर त्याहूनहि अवघड असणार. पण हा विषय अवघड असला तरी सोडून देतां येण्यासारखा नाही. कारण आपले व्यवहार त्याच्या परिपूर्ण ज्ञानाखेरीज यशस्वी होऊं शकणार नाहीत हें पहिल्या प्रकरणांत दाखविलेलेंच आहे. सत्यज्ञानाचीं साधनें समजून घेतल्या-खेरीज आपण आपले व्यवहार यशस्वी करूंच शकणार नाहीं. तेव्हा सत्यज्ञान आणि त्याचीं साधनें यांचें संशोधन कितीहि अवघड असलें तरी केलेंच पाहिजे. आणि म्हणूनच सत्यज्ञानाचीं नैयायिकांनी ठरविलेलीं साधनें आता क्रमाक्रमाने विचारांत घेऊं.

या प्रकरणाच्या आरंभीं जे ज्ञानाचे चार प्रकार दिले आहेत तेच सत्यज्ञानाचे चार प्रमुख प्रकार होत. म्हणून त्यांचेंच आता क्रमाक्रमाने विवेचन करूं.



३ प्रत्यक्षप्रमाण

'हें घ्या प्रत्यक्ष प्रमाण' असें आपण नेहमी व्यवहारांत म्हणतों. अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाण अगदीच अपरिचित आहे असें नाही. तसेंच, 'हातच्या कांकणाला आरसा कशाला' यांसारख्या म्हणींवरूनहि प्रत्यक्षप्रमाणसिद्ध वस्तूला सिद्ध करण्यास अनुमानादिकांची गरज नसते हें आपणांस समजून येतें, व त्यांतच इतर प्रमाणांपेक्षा प्रत्यक्ष-प्रमाण श्रेष्ठ आहे अशी सूचना गर्भित असते. हें सर्व नीट समजण्या-करिता प्रत्यक्षप्रमाणांचें वास्तविक स्वरूप व मर्यादा समजून घेतल्या पाहिजेत.

डोळ्याने दिसतें तेवढेंच प्रत्यक्ष नसून डोळा, कान, नाक, जीभ आणि त्वचा (स्पर्श) यांपैकी कोणत्याहि इंद्रियाने होणारें ज्ञान प्रत्यक्षच होय. इंद्रियांस 'अक्ष' असा संस्कृत शब्द आहे. 'प्रति' म्हणजे संबद्ध. एवंच प्रत्यक्ष (प्रति + अक्ष) शब्दाचा इंद्रियांशी संबद्ध असा अर्थ होतो. प्रथम एखाद्या इंद्रियाचा बाह्य वस्तूशीं संबंध येतो व नंतर त्या वस्तूचें ज्ञान होतें. या ज्ञानास व त्या ज्ञानाचें विशेष कारण जें इंद्रिय त्यासहि 'प्रत्यक्ष' असेंच म्हणतात. इतर प्रमाणांत ज्ञान व त्याचें विशेष कारण दाखविणारे निरनिराळे शब्द आहेत; जसें, अनु-मिति—अनुमान, उपमिति—उपमान, शाब्द याच जोड्या पाहा. या जोड्यांपैकी प्रत्येक जोडींतील पहिलें नांव ज्ञानाचें (मितीचें* किंवा प्रमितीचें)* तर दुसरें ज्ञानसाधनाचें* (प्रमाणाचें) अशी व्यवस्था दिसून

---

*साधन म्हणजे कारण. या कारणाचे तीन वर्ग नैयायिकांनी केलेले आहेत. समवायिकारण, असमवायिकारण व निमित्तकारण हेच ते तीन वर्ग होत. या तिहींचें स्वरूप गेल्या प्रकरणांत दिलेलेंच आहे. या तीन वर्गांतील कारणांपैकी जें त्या त्या कार्याचें विशेष कारण असेल त्यास 'करण' असें म्हणतात. प्रस्तुत विषयांत— प्रमितीचें

येते. तशी व्यवस्था या प्रमाणाच्या बाबतींत दिसून येत नाही. येथे जें ज्ञान होतें त्यास (प्रमा किंवा प्रमिति) व त्या ज्ञानाच्या विशेष कारणास (प्रमाणास) हि प्रत्यक्ष असेंच म्हणतात. भिन्न नांवें पाहिजेच असतील तर 'प्रत्यक्षप्रमिति' व 'प्रत्यक्षप्रमाण'* अशीं देतां येतील. पण सवयीने इतकीं लांबलचक नांवें न उच्चारतांहि हा भेद लक्षांत येण्याजोगा आहे. असो.

प्रत्यक्ष ज्ञानाचें विशेष स्वरूप आपणांस आता पाहावयाचें आहे. त्याकरिता प्रत्यक्षज्ञानाची व्याख्या देऊन त्या व्याख्येच्या अनुरोधाने प्रत्यक्षज्ञानें कशीं उत्पन्न होतात, त्यांचीं सामान्यतः व विशेषतः कारणें कोणतीं इत्यादि विषयांकडे वळूं.

मनुष्याच्या इंद्रियाचा त्या त्या विषयाशीं संबंध आल्यावर जें ज्ञान होतें त्यास 'प्रत्यक्ष' असें म्हणतात. डोळ्याने झाड, डोंगर वगैरे पदार्थ दिसतात, कानाने आवाज ऐकूं येतो, नाकाने वास येतो, त्वचेने थंड-ऊनपणा कळतो, जिभेने चव (रस) कळते, तसेंच मनाने सुखदुःखादिकांचें ज्ञान होतें. हीं सर्व ज्ञानें त्या त्या विषयाशीं इंद्रियाचा संबंध आल्यानेच होतात. डोळे मिटले व कितीहि तर्क-वितर्क केले तरी समोरचा खांब दिसणार नाही, आणि डोळे उघडले तर इच्छा नसली तरीहि समोरचा खांब दिसणारच. प्रत्यक्ष-ज्ञानाच्या कारणांत इंद्रियें व विषय यांच्या संबंधास याप्रमाणे महत्त्व आहे. म्हणून प्रत्यक्ष नांवाच्या ज्ञानाचें किंवा प्रमेचें 'इंद्रियविषयसंबंध' हें विशेष कारण होय. ज्या इंद्रियांचा विषयांशीं संबंध आल्याने प्रत्यक्ष ज्ञान होतें तीं इंद्रियें एकूण सहा आहेत. घ्राण (नाक),

---

(मागील पृष्ठावरून पुढे चालू)

कारण- त्या त्या ज्ञानप्रकाराचें जें विशेष प्रकारचें कारण असेल त्यास प्रमाण असा शब्द लावला आहे हें लक्ष्यांत घ्यावें. प्रत्यक्षप्रमाण म्हणजे प्रत्यक्ष नांवाच्या ज्ञानाचें विशेष कारण असा अर्थ समजावा.

रसना (जीभ), श्रोत्र (कान), चक्षु (डोळा), त्वक् किंवा स्पर्श आणि मन हींच तीं सहा इंद्रियें होत. यांस ज्ञानेंद्रियें असें म्हणतात.

या सहा इंद्रियांपैकी प्रत्येक इंद्रियास कोणकोणते पदार्थ जाणतां येतात हेंहि पाहिलें पाहिजे. कारण कोणत्या इंद्रियास काय कळतें याचें सामान्यतः ज्ञान प्रत्येकास असलें तरी तें बिनचूक नसतें. उदाहरणार्थ, गुलाबाचें फूल घ्या. डोळे बांधून एखाद्याच्या नाकाजवळ गुलाबाचें फूल नेलें तर तो 'गुलाब आहे' असें ओळखतो. व तें पुष्कळ वेळां खरें ठरत गेल्यामुळे नाकाने (घ्राणेंद्रियाने) गुलाबाचें फूल ओळखतां येतें असें कित्येक समजतात. पण तें चूक आहे. प्रत्यक्ष गुलाबाचें फूल नाकाजवळ न नेतां गुलाबाचें अत्तर (फुलाइतक्याच तीव्र वासाचें) नाकाजवळ नेलें तरी डोळे बांधलेल्या मनुष्यास तेथें गुलाबाचें फूल आहे असाच भास होईल. म्हणजे नुसत्या नाकाला जरी वास (गंध) ओळखतां आला तरी ज्या वस्तूंतून किंवा द्रव्यांतून तो येतो तें द्रव्य ओळखण्याचें त्यास सामर्थ्य नाही हें उघड होतें. अर्थात् 'नाकाने फूल कळतें' हें म्हणणें शास्त्रशुद्ध नसून 'फुलाचा वास कळतो' असेंच म्हणणें योग्य ठरेल ! याचप्रमाणे जिभेला फक्त चव (गोडपणा कडूपणा, वगैरे) आणि कानाला आवाज कळूं शकतो; पण ज्या पदार्थाची ती चव किंवा तो आवाज असेल तो पदार्थ त्या इंद्रियास ओळखतां येत नाही. हेंच थोडक्यांत सांगावयाचें तर 'नाक, जीभ, व कान या इंद्रियांना फक्त गुण कळतात. ते गुण ज्या द्रव्याचे असतील तें द्रव्य त्यांस ओळखतां येत नाही असें सांगतां येईल. जें ओळखलें जातें किंवा जाणलें जातें त्यास विषय असें म्हणतात. अर्थात् वरील तीन इंद्रियांचे वरील तीन गुण अनुक्रमाने विषय आहेत असेंहि म्हणावयास प्रत्यवाय नाही.

नाकाला सर्व प्रकारचे वास किंवा गंध ओळखतां येतात. म्हणजे गंधांतील निरनिराळया जाती किंवा प्रकार त्यास कळतात. प्रत्यक्ष

गुलाब, चाफा यांचीं फुलें नाकाने ओळखतां न आलीं तरी वासाचे निरनिराळे प्रकार (जाति किंवा सामान्यें) नाकानेच कळतात. म्हणून निरनिराळ्या गंधांवर राहणारीं सामान्यें (निरनिराळ्या जाति) देखील त्याच इंद्रियास कळतात हें दिसून येतें. म्हणजे नाकाला गंध व त्यावरील विविध जातीहि कळतात हें सिद्ध होतें. एखाद्या ठिकाणचें गंधाचें नसणें (नास्तित्व) देखील नाकानेच कळणार! गंध नसणें यासच शास्त्रीय भाषेंत गंधाचा 'अभाव' असें म्हणतात. म्हणून त्या त्या गुणांच्या ठिकाणीं राहणाऱ्या जातींप्रमाणेच त्या त्या गुणांचा अभावहि ते ते गुण जाणणाऱ्या इंद्रियांनीच कळूं शकतो हें उघड होतें. वर नाक या इंद्रियाचें उदाहरण घेतलें आहे त्यावरून जीभ व कान यांस काय काय जाणतां येतें हें ओळखतां येईल.

वरील तिन्ही इंद्रियें बाह्य द्रव्य ओळखूं शकत नाहीत पण यावरून कोणत्याच इंद्रियाला द्रव्य कळूं शकत नाही असें नाही. कारण तसें मानलें तर द्रव्याची (ज्याच्यावर गुण राहतात त्या पदार्थाची) केव्हाच कल्पना येऊं नये असें होईल. कारण इंद्रियाने द्रव्य जाणतां न आलें तर त्याचें ज्ञान अनुमानाने तरी कसें होणार? पर्वतावर धूर पाहून विस्तव अंदाजतां येतो. पण याचें कारण विस्तव कोठेतरी पाहिलेला असतो हेंच होय. ज्याने विस्तव कोठेच पाहिला नाही तो पर्वतावर त्याचा अंदाज कसा करूं शकेल? अर्थात् ज्याचा अंदाज करावयाचा ती वस्तु अगोदर माहीत पाहिजे, हें दिसून येईल! प्रस्तुत द्रव्याविषयी हाच नियम लावावयाचा तर द्रव्य प्रत्यक्षाने कळत नाही, तें अनुमानानेच कळतें असें म्हणणें बरोबर नाही. कारण अनुमानापूर्वी जर प्रत्यक्षाने तें कळलेलें नसेल तर त्याचें अनुमान तरी कसें होणार? अर्थात् बाह्य द्रव्यांचें ज्ञान इंद्रियाने होऊं शकतें असें मानावेंच लागतें. मात्र सर्वच इंद्रियांस द्रव्याचें ज्ञान होऊं शकत नाही. द्रव्याचें ज्ञान करून देणारीं इंद्रियें दोनच

आहेत. एक डोळा व दुसरें त्वचा किंवा त्वगिंद्रिय. म्हणून या दोन इंद्रियांकडे आता वळूं.

डोळा (चक्षु किंवा नेत्र) हें इंद्रिय वरील तिन्ही इंद्रियांपेक्षा अधिक पदार्थ जाणूं शकतें. डोळ्याने रूप (काळें, पांढरें), परिमाण (आकार—चौकोनी वगैरे) हे केवळ गुणच कळतात असें नाही तर हे गुण ज्या द्रव्यांत असतात तें द्रव्यहि जाणतां येतें. वास ज्या द्रव्यापासून येतो तें नाकास ओळखतां येत नाही हें मागे दाखविलेंच. तसें डोळ्यांचें नाही. एखाद्या वस्तूच्या चौकोनी आकाराबरोबरच तो आकार ज्या द्रव्याचा असेल तें द्रव्यहि डोळ्यांना ओळखूं येतें. याचप्रमाणे दोन पदार्थांतील संयोग, विभाग, पृथक्त्व (वेगळेपणा), संख्या (एक, दोन, तीन), लहानमोठेपणा किंवा जवळदूरपणा (परत्व, अपरत्व), स्नेह (स्निग्धता), द्रवत्व (पातळपणा) हे गुणहि डोळ्याने कळतात. या गुणांबरोबरच सर्व दृश्य (डोळ्यांना दिसणाऱ्या) द्रव्यांच्या हालचाली (क्रिया किंवा कर्म) तसेंच तसल्या द्रव्यांवर व गुणांवर राहणाऱ्या जाती व त्यांमधील समवाय* नांवाचा संबंध हीं सर्व डोळ्यानेच कळतात. याप्रमाणें डोळा या इंद्रियाचे विषय अनेक आहेत. इतक्या सर्व विषयांचें प्रत्यक्ष ज्ञान डोळा या इंद्रियाच्या साह्याने होऊं शकतें.

डोळ्यांइतकेंच दुसरें महत्त्वाचें इंद्रिय त्वगिन्द्रिय हें होय. एखाद्या वस्तूस स्पर्श करून त्याचें रूप (रंग) कळणार नाही. पण बाकीचें सर्व डोळ्याने कळणारें या इंद्रियास कळूं शकतें असें नैयायिक मानतात. स्पर्श (थंडऊनपणा) हा गुण व त्या गुणाचें द्रव्य व त्यावरील जाति हें सर्व स्पर्शेंद्रियाला जाणतां येतें. एवढेंच काय पण वर जे डोळ्याचे विषय सांगितले आहेत त्यांपैकी रूप व त्यावरील जाति

* द्रव्याचा गुणकर्माशीं किंवा जातीशीं जो संबंध त्यास समवाय असें म्हणतात.

एवढें वजा करून बाकी जेवढें कांही डोळयाने कळतें तेवढें सर्व त्या स्पर्शेंद्रियानेहि कळतें असें नैयायिक मानतात.

[डोळा आणि स्पर्शेंद्रिय यांनाहि बाह्य द्रव्य कळत नाही असें मानण्याकडे आजकालच्या विज्ञाननिष्ठांची प्रवृत्ति दिसून येते. त्यांच्या मतें कान, जीभ यांस ज्याप्रमाणे फक्त गुण कळतात त्याचप्रमाणे डोळयालाहि रंग, आकार वगैरे गुणच कळूं शकतात. त्या गुणांचा आधार जें 'द्रव्य' तें डोळयांस कळूं शकत नाहीं. फार काय, डोळयांना झाड दिसतें असें जेव्हा आपण समजतों तेव्हा वास्तविक डोळयांना झाड नांवाचा एक पदार्थ दिसून येत नसून उंचपणा, हिरवा रंग, विशिष्ट आकार इत्यादि अनेक गुणच दिसत असतात. तितके गुण उच्चारण्याऐवजी आपण 'झाड' हा एक शब्द उच्चारतों एवढेंच. पण रूढीस अनुसरून आपण एखादा शब्द उच्चारला तरी तेवढ्यावरून तसा एखादा पदार्थ वास्तविक असतोच किंवा दिसतोच असें नाही. तसेंच झाड असा शब्द उच्चारला तरी बाहेर झाड नांवाची एक वस्तु असते किंवा दिसते असें नाही. तर वर दाखविलेल्या गुणसमुच्चयालाच वास्तविक आपण तो शब्द लावीत असतों. आमच्याकडे बौद्ध विज्ञानवाद्यांत बाह्य वस्तु नसते असें म्हणणारे कित्येक वादी होते. तसेंच कित्येक बाह्य वस्तु निराळी नसून इंद्रियास प्रतीत होणारा गुणसमुच्चय म्हणजेच बाह्य वस्तु (गुणसमुदायो द्रव्यम्) असेंहि मानणारे वादी होते. पाश्चात्यांमध्यें Sensationalism, Idealism, Nominalism इत्यादि नांवांनी घोषित होणाऱ्या वादांमध्येहि जवळ जवळ याच प्रकारचे सिद्धान्त मांडलेले असतात. त्यांची तुलना तज्ज्ञांनी करून पाहणें आवश्यक आहे. बाह्य द्रव्याचें अस्तित्व नाकारणाऱ्यास किंवा त्याचें स्वरूप मनुष्यबुद्धीस अगम्य आहे असें मानणाऱ्यास नैयायिक स्वसमर्थनार्थ कोणतें उत्तर देतात हें वर दाखविलेंच आहे. त्यावरून पाश्चात्यदृष्टीने नैयायिकांचें मत पाहणारास नैयायिक Realism (बाह्यार्थास्तित्ववाद) चे पुरस्कर्ते असल्याचें दिसून येईल. बाह्य वस्तु आहे एवढेंच नव्हे तर इंद्रियांच्या द्वाराने तिचें आपणांस ज्ञानहि होऊं शकतें, इतकेंच काय तर पुढे दिलेले दोष न उद्भवतां तें ज्ञान झालेलें असेल तर तें बाह्य वस्तूशीं अत्यंत अनुरूप म्हणजेच यथार्थ असूं शकतें, असें नैयायिक

मानतात. त्याचबरोबर नैयायिक असेंहि मानतात की 'बाह्य वस्तु म्हणजे अनेक गुणांचा केवळ समुच्चयच नसून त्या गुणांचें अधिष्ठान अशी एक निराळीच वस्तु असते. तिलाच 'द्रव्य' असें म्हणतात. या द्रव्याचें ज्ञान डोळा व त्वचा या इंद्रियांनी होत असतें.' नैयायिकांच्या या वादाची पाश्चात्यांत प्रचलित असलेल्या Realism किंवा Materialism शीं तुलना तज्ज्ञांनी करणें आवश्यक आहे.]

येथवर सहा इंद्रियांपैकी पांच इंद्रियांचें ज्ञानक्षेत्र पाहून झालें. या पांच इंद्रियांनी बाहेरचे पदार्थ व त्यांचे गुण कळतात म्हणून या पांच इंद्रियांस बाह्येंद्रियें व त्यांनी होणाऱ्या प्रत्यक्षज्ञानास 'बहिःप्रत्यक्ष' असें म्हणतात. आता 'अन्तरिन्द्रिय' म्हणजे आतलें दाखविणारें इंद्रिय जें मन* त्याच्या ज्ञानक्षेत्राचा विचार करूं.

बाहेरचे विषय मनाने स्वतंत्रपणें कळत नाहीत. अशा वेळीं त्या त्या विषयाचें ज्ञान करून देण्यास योग्य अशा बाह्य इंद्रियाचें साह्य मनास होणें आवश्यक असतें. बाह्य विषयांचें ज्ञान केवळ एकट्या मनाने होऊं शकत नाही. अर्थात् वर बाह्य इंद्रियांचे जेवढे विषय सांगितले ते सर्व मनाचेहि असले तरी ते केवळ मनाचे मात्र नाहीत. पण दुसरे कांही विषय केवळ मनानेच जाणतां येतात. आणि याच प्रकारच्या विषयांना केवळ मनाचे विषय असें म्हणतां येईल. केवळ मनालाच जाणतां येतात असे सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, मति (ज्ञान) आणि कृति (प्रवृत्ति) असे सहा गुण आहेत. यांपैकी सुख व दुःख आपलें आपल्यालाच बाह्य इंद्रियांची मदत न घेतांच कळतें हें उघड आहे. आपण सुखी आहों कीं दुःखी आहों हें आपलें आपल्याला

* ज्ञानप्रक्रिया सांगतांना किंवा अध्यात्मविषेंत देखील पाश्चात्य विद्वान् मन आणि आत्मा यांत भेद करीत नाहीत पण भारतीय बहुतेक सर्व दर्शनकार (बौद्ध सोडून) मन आत्म्याहून निराळें मानतात. याचें थोडेंसें कारण याच प्रकरणांत पुढे दिलेलें आहे. पण या मुद्दयाचें विस्तृत विवेचन भारतीय अध्यात्मविषेवर स्वातंत्र्याने ग्रंथ लिहिण्याचा योग आल्यास त्यांतच करणें शक्य होईल.

आंतल्या आंतच कळतें. तोच प्रकार इच्छा आणि द्वेष यांचाहि आहे. आपणांस एखाद्या वस्तूची इच्छा उत्पन्न झालेली आहे कीं नाही, तसेंच आपणांस एखाद्या वस्तूबद्दल द्वेष आहे कीं नाही हें डोळे किंवा बाह्य कोणतेंहि इंद्रिय मदतीस न घेतांच कळून येतें. म्हणून हे चार विषय केवळ मनाचेच आहेत असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही. आता 'मति' म्हणजे 'ज्ञान' या विषयाकडे वळूं.

एखाद्या वस्तूचें आपणांस ज्ञान झालें आहे कीं नाही हेंहि मनानेच जाणतां येतें. अर्थात् ज्ञानाचें ज्ञानहि मनानेच होतें. प्रत्येक ज्ञानाचें ज्ञान होतेंच असें नाही (पृ. २७ पाहा). पण जेव्हा तें होतें तेव्हा तें मनानेच होतें, दुसऱ्या कोणत्याहि इंद्रियाने होत नाही. समोर झाड असलें की 'हें झाड आहे' असें ज्ञान आपणांस होतें. पण नंतर जें 'झाडाचें ज्ञान मला झालें आहे' असें ज्ञान होतें तें ज्ञानाचें ज्ञान होय. ज्ञानालाच 'व्यवसाय' असें म्हणतात व ज्ञानाच्या ज्ञानाला 'अनुव्यवसाय' असें म्हणतात. (पृ. २७ पाहा). पहिल्या ज्ञानाचा (व्यवसायाचा) विषय वरील उदाहरणांत 'झाड' हा आहे, तर दुसऱ्या ज्ञानाचा म्हणजे अनुव्यवसायाचा 'झाडाचें ज्ञान' हा आहे. मनाने ज्ञान कळतें म्हणजेच ज्ञानाचें ज्ञान मनाने होतें. या प्रकारें ज्ञान हा गुणहि मनाने कळतो. आंबा दिसला की तो घ्यावा अशी इच्छा उत्पन्न होते व त्यानंतर प्रत्यक्ष आंबा घेण्याची बाह्य क्रिया आपल्या हातून घडते. ही इच्छा आणि बाह्य क्रिया यांच्यामध्ये आणखी एक गुण उत्पन्न झाल्याशिवाय मात्र बाह्य क्रिया उत्पन्न होत नाही. आंबा घेण्याची इच्छा होऊन सुद्धां तो घेणें अयोग्य आहे असें वाटत असेल तर आपला हात तो घेण्यास पुढे सरसावत नाही. अर्थात् इच्छेचें बाह्य क्रियेंत पर्यवसान होण्यास मध्यंतरीं प्रेरणेची किंवा प्रवृत्तीची गरज पडते. वरील उदाहरणांत तशी 'प्रेरणा' उत्पन्न होत नाही म्हणूनच बाह्य क्रिया घडत नाही. ही प्रेरणाहि मनानेच कळते. 'कृति', 'यत्न', 'प्रयत्न' किंवा 'प्रवृत्ति' हे या

प्रेरणेचेच पर्यायशब्द आहेत. 'कृति' हा आत्म्याचा गुण आहे व तो मनानेच कळतो. त्या आत्मनिष्ठ कृतीमुळे बाह्य शरीराचे ठिकाणीं हालचाल उत्पन्न होते. तिला 'कर्म' किंवा 'क्रिया' असें म्हणतात. ती गुणरूप नसून क्रियारूपी आहे. ती शरीरावर राहते. आत्मनिष्ठ 'कृति' व त्यामुळे उद्भवणारी शरीरनिष्ठ 'क्रिया' यांतील भेद नीट लक्ष्यांत घेतला पाहिजे. मनाने होणाऱ्या अशा निरनिराळ्या प्रत्यक्षात्मक ज्ञानास 'अन्तःप्रत्यक्ष' किंवा 'मानसप्रत्यक्ष' असें म्हणतात. याप्रमाणे प्रत्येकाच्या आत्म्यावरील सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, मति किंवा ज्ञान व कृति किंवा प्रवृत्ति या सहा गुणांचें ज्ञान केवळ मनानेच होऊं शकतें.

वरील गुणांवर राहणाऱ्या जाति किंवा सामान्येंहि (सुखत्व, दुःखत्व, इच्छात्व इ०) मनानेच कळतात. तसेंच हे मनोग्राह्य गुण ज्या आत्म्यामध्यें वास करितात तो जीव, जीवात्मा किंवा आत्मा हें द्रव्यहि मनानेच कळतें. मनाचें ज्ञानक्षेत्र याप्रमाणे सूक्ष्म पण विस्तृत आहे.

मी सुखी आहें, मी हें करतों, मी झाड पाहतों, अशा प्रकारच्या ज्ञानांत जो 'मी' या शब्दाने दाखविला जातो तो आत्माच होय. या सर्व ज्ञानांचा प्रत्यक्षांतच अंतर्भाव होत असल्यामुळें आत्मा प्रत्यक्षसिद्ध आहे असें नैयायिक मानतात.

पांच बाह्य इंद्रियें व सहावें मन यांमुळे कोणकोणते विषय कळतात हें वर दाखविलें. त्या सर्वांचे अभावहि त्याच इंद्रियांनी कळतात. गंधाप्रमाणेच गंधाचा (वासाचा) अभावहि घ्राणेंद्रियानेच कळतो. अभावाचें ज्ञान प्रत्यक्षाने होतें हें मागे दाखविलेंच आहे. अर्थात् जी वस्तु ज्या इंद्रियाने कळते तिचा अभावहि त्याच इंद्रियाने कळतो हें लक्षांत घेतलें पाहिजे. ज्या वस्तूचें अस्तित्व (भाव) ज्या इंद्रियाने जाणतां येतें त्यानेच त्या वस्तूचें नास्तित्वहि (अभाव) जाणतां येतें असें नैयायिक मानतात. ज्याचें नास्तित्व किंवा अभाव सांगावयाचा ती वस्तु त्या अभावाची 'प्रतियोगी' समजली जाते. अर्थात् वरील सिद्धान्त नैया-

यिकी भाषेंत सांगावयाचा असल्यास 'ज्या इंद्रियाने प्रतियोगीचें ज्ञान होतें त्याच इंद्रियाने त्याच्या अभावाचें ज्ञान होतें' अशा भाषेंत सांगतां येईल.

कोणकोणत्या इंद्रियांनी काय काय जाणतां येतें हें आपण पाहिलें. ज्या इंद्रियाने जें जाणतां येतें तो त्याचा 'विषय' होय. या विषयाशीं त्या त्या इंद्रियाचा नेहमीच संबंध असतो असें नाही. पण जेव्हा त्या त्या इंद्रियाचा त्या त्या विषयाशीं संबंध येईल तेव्हा त्या त्या विषयाचें 'प्रत्यक्षज्ञान' उत्पन्न होत असतें. या इंद्रियांचा त्यांच्या विषयांशीं कसा संबंध येतो हें आता पाहूं.

त्वचेने (स्पर्शेंद्रियाने) लांबच्या पदार्थाचा थंडऊनपणा कळत नाही. तसेंच दुकानांतील पेढा जिभेवर येईपर्यंत त्याची गोडी समजत नाही. अर्थात् इंद्रियाशीं अगदी संयुक्त असलेल्याच वस्तु किंवा त्यांचे गुण जाणतां येतात असें या दोन उदाहरणांवरून म्हणावें लागतें. पण इंद्रियांशीं ज्यांचा संयोग नाही अशाहि पदार्थांचे गुण कांही इंद्रियांस कळतात. दूरच्या फुलाचा वास नाकाने कळतो तर दूरचा ध्वनि कानास ऐकूं येतो. जेथे वास किंवा ध्वनि उत्पन्न होतो त्याहून दूर ठिकाणीं आपलीं इंद्रियें असतात. अर्थात् अशा दूरदूरच्या विषयांचा इंद्रियांशीं कसा संबंध येतो हें पाहिलें पाहिजे.

लांबच्या पदार्थाचा वास बसल्या ठिकाणीं येतो. शेजारच्या बंगल्याच्या कुंपणांतील रातराणीचा सुगंध रात्रीं आंथरुणावर पडल्या पडल्या उपभोगतां येतो. या ठिकाणीं वास कळगारें नाक व ज्याचा वास कळतो त्या पदार्थाची जागा यांमध्यें बरेंच अंतर असल्याचें दिसून येतें. अर्थात् कोणीं तरी आपली जागा सोडल्याशिवाय या दोहींची भेट होणें शक्य नाही. नैयायिकांनीं या बाबतींत असें ठरविलें आहे की फूल किंवा सुगंधी पदार्थ जेथे असेल तेथून वाऱ्याबरोबर त्याचे सूक्ष्म अवयव वातावरणांत दूरवर संचार करीत जात असतात. त्यांपैकी जे

सूक्ष्म अवयव घ्राणेंद्रियाशीं संलग्न होतात त्यांचाच आपणांस वास कळतो. याचप्रमाणे जेव्हा जेव्हा घाण येते तेव्हाहि समजावें. घाण आणि वास हे नुसतेच केव्हाहि कळून येत नाहीत. जेव्हा जेव्हा आपणांस घाण किंवा वास येत असेल तेव्हा तेव्हा त्या त्या प्रकारच्या सूक्ष्म पदार्थांचा नाकाशीं संबंध आल्यावाचून तसें होत नाही हें ध्यानात घेतलें पाहिजे.

दूरचा ध्वनीहि अशाच तऱ्हेने कानापर्यंत येऊन मग ऐकूं येत असतो. जेथे शब्द किंवा आवाज उत्पन्न होतो तेथून— तळ्यांत धोंडा फेकल्यावर जशा लाटा उत्पन्न व्हाव्या व त्या लाटांपासून दुसऱ्या उत्पन्न होत होत शेवटच्या कांठावर येऊन आदळाव्या त्या-प्रमाणे— क्रमाक्रमाने दुसरा दुसरा शब्द उत्पन्न होत जातो. त्यांपैकी जो कानांतील आकाशांत उत्पन्न होतो तो ऐकू येतो. बाकीचे ऐकूं येत नाहीत. दूर प्रदेशांत उत्पन्न झालेला शब्द साक्षात् कानाशीं संबद्ध न झाला तरी त्यापासून उत्पन्न झालेल्या शब्दपरंपरेपैकी एखादा कानाशीं संबद्ध होतो व तो ऐकूं येतो. त्वक्, रसना, नाक व कान यांच्याशीं विषयांचा संबंध याप्रमाणे ते ते विषय त्या त्या इंद्रियाशीं आल्यानेच होत असतो.

डोळ्यांच्या बाबतींत मात्र याच्या उलट प्रकार आहे. दूरचें झाड आपण डोळ्यांनी पाहतों तेव्हा तें झाड डोळ्यांकडे येणें शक्य नाही. अर्थात् डोळाच (चक्षुरिंद्रियच) झाडाकडे जातो असें मानलें पाहिजे. चक्षुरिंद्रिय हें तेजमय आहे. व तेज हें जास्ताच शीघ्रगामी आहे. यामुळे चक्षुरिंद्रिय दूरवर जातें. पण जलद जात असल्यामुळे त्याचा वेग लक्षांत येत नाहीं. दिव्याचे किरण जसे लांबवर जातात त्याच-प्रमाणे चक्षुरिंद्रिय डोळ्यांत राहूनच झाडापर्यंत पसरतें व अशा रीतीने डोळ्याचा बाह्य विषयाशीं संबंध येतो.

/ [आजच्या विज्ञानशास्त्राप्रमाणे डोळा बाहेर जात नसून वस्तूचेच किरण

डोळ्याकडे येऊन वस्तूचें ज्ञान होतें असें मानलें जातें व ही गोष्ट प्रयोग-सिद्ध असल्यामुळे नाकारतांहि येत नाही. पण यामुळे बाह्य एक वस्तु मला दिसते हा जो प्रत्येकास अनुभव येतो त्याची उपपत्ति लागत नाही. कारण अनेक गुण दिसत असतांच आपणांस 'या अनेकगुणांचा आधार एक आहे' असें प्रतीत होत असतें. यांपैकी अनेक गुणप्रतीति तेवढी बरोबर पण दुसरी केवळ काल्पनिक असें मानणें नैयायिकांस योग्य वाटत नाही. यामुळे चक्षुरिंद्रिय बाहेर जाऊन बाह्य वस्तूशीं साक्षात् संबद्ध होतें असें ते मानतात (पृ. ३५-३७ पाहा).]

इंद्रियांचा विषयांशीं कसा संबंध येतो हें आपण पाहिलें. पण त्यावरून मागे त्या त्या इंद्रियाचे जितके विषय सांगितले आहेत त्यांच्याशीं इंद्रियांचा संबंध सिद्ध होत नाही. या प्रकाराने फक्त त्या त्या द्रव्याचें प्रत्यक्ष होईल; उदा० डोळा घेतला तर त्याचा समोरील वृक्षाशीं संबंध (संयोग) येऊन त्यामुळे वृक्षाचें प्रत्यक्ष होईल. कारण वृक्ष हें द्रव्य असल्यामुळे त्याच्याशीं चक्षुरिंद्रियरूपी द्रव्याचा संयोग येणें शक्य आहे. परंतु मागे वृक्षावरील वृक्षत्व ही जाति देखील डोळ्यांनीच कळते असें सांगितलें आहे. या जातीशीं इंद्रियाचा संयोग होऊ शकत नाही (द्रव्य आणि गुण यांमध्ये संयोगसंबंध मानीत नाहीत). याचप्रमाणे त्या त्या व्यक्तीवर राहणाऱ्या गुणांचेंहि आहे. त्यांच्याशींहि डोळा वगैरे इंद्रियांचा संयोग होऊं शकणार नाहीं. तेव्हा द्रव्यावर राहणाऱ्या जाती व गुण यांचें प्रत्यक्ष होणें शक्य नाही अशी शंका येईल पण ती बरोबर नाही. जाति व गुण यांच्याशीं डोळ्यांचा साक्षात् संयोग नसला तरी ज्या द्रव्यावर ते राहतात त्यांच्याशीं डोळे संयुक्त असतातच. तेव्हा असा परंपरेने त्यांच्याशींहि इंद्रियांचा संबंध पोचतोच. याप्रमाणे विषयांशीं साक्षात् संयुक्त होऊनच नव्हे तर संयुक्त विषयाच्या द्वाराने त्या विषयाशीं अन्य संबंधाने संबद्ध असलेल्याचाहि इंद्रियाशीं परंपरेने संबंध येऊन गुण, जाति इत्यादिकांचें ज्ञान होतें.

[इंद्रियांचे विषयाशीं येणारे हे संबंध एकंदर सहा आहेत. ते असेः— (१) संयोग, (२) संयुक्तसमवाय, (३) संयुक्तसमवेतसमवाय, (४) समवाय, (५) समवेतसमवाय, (६) विशेषणता. द्रव्याचें प्रत्यक्ष यांपैकी पहिल्या इंद्रियाचा त्या त्या द्रव्याशीं संयोग होऊन होत असतें हें उघडच आहे. त्या द्रव्यावर राहणाऱ्या गुणांशीं डोळा वगैरे इंद्रियांचा संयुक्तसमवाय हा संबंध येतो. त्या गुणांवर जी जाति असेल तिचें प्रत्यक्ष संयुक्तसमवेतसमवाय नांवाच्या वरील यादींतील तिसऱ्या संबंधाने होतें. आकाश प्रत्यक्ष दिसत नाही. श्रवणेंद्रिय (कान) हें आकाशात्मक आहे. त्यांत उत्पन्न होणारा ध्वनि हा गुण असल्यामुळे त्यावर तो समवायसंबंधाने राहतो. अर्थात् कानाचा ध्वनि या विषयाशीं समवाय (वरीलपैकी चौथा) नांवाचा संबंध असतो. इंद्रियांचा अभावाशीं संबंध निरनिराळ्या प्रकारची विशेषणता हाच होय; उदा० जमिनीवर घोडा नाही असें डोळ्याने दिसतें तेव्हा डोळ्याचा अश्वाभावाशीं संयुक्तविशेषणता हा संबंध येतो. कानाने शब्दाभाव कळतो तेव्हा केवळ विशेषणताच संबंध असतो. याप्रमाणे केवलविशेषणता, संयुक्तविशेषणता, संयुक्तसमवेतविशेषणता इत्यादि अनेक विशेषणतेचेहि प्रकार आहेत. पण त्या अवांतर प्रकारांकडे दुर्लक्ष करून 'विशेषणता' या एकाच वर्गांत त्यांचा समावेश करतात. इंद्रियांचा विषयांशीं संबंध याप्रमाणे एकूण सहा प्रकारच्या संबंधांनी येऊं शकतो. यांसच 'संनिकर्ष' असें म्हणतात (सिमु.५९-६१).]

या सहा इंद्रियांचा संबंध लक्षांत घेतल्यास प्रत्यक्षज्ञानाचे प्रकारहि सहा आहेत हें कळून येईल. म्हणूनच नाकाने होणाऱ्यास 'घ्राणजप्रत्यक्ष', जिभेवरून होणाऱ्यास 'रासनप्रत्यक्ष', डोळ्यांपासून होणाऱ्यास 'चाक्षुषप्रत्यक्ष', त्वचेपासून होणाऱ्यास 'स्पार्शनप्रत्यक्ष', कानापासून होणाऱ्यास 'श्रावणप्रत्यक्ष' व त्याचप्रमाणे मनापासून होणाऱ्या प्रत्यक्षास 'मानसप्रत्यक्ष' असें म्हणतात.

येथपर्यंत प्रत्यक्षाचे सहा भेद पाहून झाले. त्या सर्वांवरून 'इंद्रियांचा त्या त्या विषयांशीं संबंध आल्यावर जें ज्ञान होतें त्यास प्रत्यक्ष असें म्हणतात' हें जें मागें प्रत्यक्षाचें लक्षण सांगितलें आहे त्याची

यथार्थता कळून येईल.

प्रत्यक्षज्ञानाचें विशेषकारण येथपर्यंत पाहून झालें. आतां प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या इतर कारणांकडे वळूं. कारण तीं सर्व जुळून आल्याखेरीज प्रत्यक्षज्ञान उत्पन्न होऊं शकत नाही.

अशा कारणांपैकी विषय पुरेसा मोठा असणें (सिमु. ५८) हें एक कारणच आहे. अत्यंत सूक्ष्म विषय (उ० परमाणु) इंद्रियांस कळत नाहीत, कारण ते इंद्रियाच्या आटोक्यांत येण्यास पुरेसे मोठे नसतात हेंच होय. तसेंच वास, चव, ध्वनि, थंडऊनपणा हे गुण अंधारांतहि कळूं शकतात. पण डोळ्यांनी द्रव्य किंवा त्यावरील रूप कळावयाचें तर त्या विषयाशीं उजेडाचा संबंध असावा लागतो. तेव्हा चाक्षुषप्रत्यक्षाला उजेड असणें (आलोकसंयोग) हे एक अधिक कारण मानावें लागतें. पण एवढे सर्व असूनहि प्रत्यक्ष होतेंच असें नाही.

डोळे शाबूत असले की समोरचा खांब दिसतो हें साधारणतः खरें असलें तरी तें सर्वस्वीं खरें नाही. डोळे उघडे असून व खांब दिसण्यास पुरेसा उजेड असूनहि समोरचा खांब न दिसल्यामुळे टक्कर खाण्याचा प्रसंग येतो. हा प्रसंग मन ठिकाणावर नसल्यामुळे ओढवतो. शकुंतलेचें मन दुष्यंताकडे लागलेलें असल्यामुळे दुर्वासाचे शब्द तिच्या कानांवर येऊं शकले नाहीत हे प्रसिद्धच आहे. वर्गांत शिक्षकाचें अध्यापन चित्तवेधक झाल्यास वेळ झाल्याची घंटा ऐकूं येत नाही, हें सर्वांस माहीत आहेच. यावरून नुसते कान ऐकूं येण्यास पुरेसे नसून त्या इंद्रियाकडे मनहि असलें पाहिजे, हें सहज लक्ष्यांत येईल. कानाप्रमाणेच इतर इंद्रियांचेंहि समजावें. त्यांच्याशींहि मनाचा संयोग असल्यावाचून त्या त्या इंद्रियाने बाह्य विषय जाणतां येत नाहीत. शास्त्रीय भाषेत यासच इंद्रियाशीं मनाचा संयोग असें म्हणतात. बाह्य विषयाशीं ज्याप्रमाणे इंद्रियाचा संयोग असणें आवश्यक त्याचप्रमाणे

त्या इंद्रियाशीं मनाचा संयोग असणेंहि बाह्य विषयांचें प्रत्यक्ष होण्यास आवश्यक आहे हें यावरून दिसून येईल.

एकाच वेळीं दोन ज्ञानें होत नाहीत. म्हणजे ज्यावेळी आपण ऐकत असतों त्यावेळीं डोळ्याचें काम आपण करूं शकत नाही. उलटपक्षी जेव्हा एखाद्या पदार्थाचें आपण निरीक्षण करीत असतों त्यावेळीं जवळचा मनुष्य काय बोलतो हें आपणास समजूं शकत नाही. आणि विचारांत मग्न असतांना तर कोणतेंच बाह्य इंद्रिय काम करूं शकत नाही, हा नित्याचाच अनुभव आहे. कांही शतावधानी लोक आपण पाहतों; तसेंच एखादा सुगंधि पदार्थ खातांना त्याचा वास व चव आपणांस एकाच क्षणीं कळते असें वाटतें. पण सूक्ष्म निरीक्षण केल्यास त्या त्या गोष्टी एकदम न होतां अगदीं अल्प काळाच्या अवधीने होत असतात हें लक्ष्यांत येईल! आतां या अनुभवाची उपपत्ति लावावयाची तर मन एकाच वेळीं अनेक इंद्रियांशीं सबद्ध होऊं शकणार नाही, तसेंच त्याला शरीरांतील कोणत्याहि इंद्रियाशीं त्वरेने संबद्ध होतां येतें असें मानल्याखेरीज गत्यंतर नाही. तसें मानावयाचें तर तें दोन इंद्रियांशीं एकाच वेळीं संबद्ध न होऊं शकेल इतकें लहान व चपळ मानलें पाहिजे हें उघड आहे. म्हणून मन हें अत्यंत लहान परमाणुरूप आहे असें मानावें लागतें. या मनाचा इंदियाशीं संयोग असणें हेंहि प्रत्यक्षाचें एक कारण आहे.

विषयाशीं इंद्रियाचा संयोग व त्या इंद्रियाशीं मनाचा संयोग या दोन संयोगाप्रमाणेच आत्म्याशीं मनाचा संयोग हेंहि एक प्रत्यक्षाचें कारण आहे. ज्ञान आत्म्यावर उत्पन्न होतें. अर्थात् बाह्य विषयांचा संबंध आत्म्यापर्यंत पोचला पाहिजे. तो मनाच्या संयोगाने पोचतो. म्हणून 'आत्ममनःसंयोग' हें प्रत्येक प्रकारच्या ज्ञानाचें कारण मानावें लागतें.

'डोळ्यांनी बघतों; ध्वनी परिसतों कानीं' या गोष्टी आबालवृद्धांस

माहीतच असतात. पण त्या त्या इंद्रियांच्या साह्याने त्या त्या विषयाचें ज्ञान होत असतांना आणखी कसकशाची आवश्यकता असते याचें सामान्य लोक निरीक्षण करीत नाहीत. तें करून ज्ञानशास्त्रवेत्त्यांनी 'आत्मा मनाशीं संयुक्त होतो, मन इंद्रियाशी संबद्ध होतें व तीं बाह्य वस्तूशीं संबद्ध होऊन मगच बाह्य पदार्थांचें ज्ञान होतें.' असा एक महत्त्वाचा सिद्धान्त प्रस्थापित केला आहे.

वराल प्रणालीपैकी आत्म्याचा मनाशीं संबंध थोडा विशद करून दाखविला पाहिजे. कारण त्याचा सरळ दिसतो तो अर्थ घेतला तर गाढ निद्रा केव्हाच येऊं नये असें होईल. कारण आत्मा हा सर्वव्यापी असल्यामुळे त्याचा मनाशीं नेहमींच संयोग असणार! याप्रमाणे मन कोठेहि असलें तरी त्याचा आत्म्याशीं संबंध कायमच असल्यामुळें आत्म्यावरील ज्ञान, सुख, इच्छा वगैरेपैकी कोणता तरी गुण त्यास कळणें आवश्यक ठरतें. याप्रमाणे 'आत्ममनःसंयोग' नेहमीच असल्यामुळें नेहमीच प्रत्येकाला कोणतें तरी ज्ञान होत राहणार! पण अनुभव पाहिला तर तसें दिसून येत नाही. आपण गाढ निद्रेंत असलों म्हणजे त्यावेळी आपणांस कसलेंहि ज्ञान नसतें हें अनुभवसिद्ध आहे. पण वर दाखविलेलीं सर्व कारणें तेथे असतातच. अर्थात् गाढ निद्रेची उपपत्ति लागत नाही.

ती लावतां यावी म्हणून निराळ्याच एका प्रक्रियेचा नैयायिकांनी अवलंब केलेला आहे. 'पुरीतत्' नांवाची एक नाडी प्रत्येकाच्या शरीरांत असते. मन त्या नाडींत असेतोंपर्यंत कसलेंहि ज्ञान मनुष्यास होत नाही. अर्थात् पुरीतत् नाडी बाहेर असतांनाचा आत्ममनःसंयोग हेंच ज्ञानाचें कारण आहे असें मानलें म्हणजे तसला आत्ममनःसंयोग पुरीतत् नाडींत ज्यावेळीं मन असेल तेव्हा नसल्यामुळे गाढ निद्रेची उपपत्ति लागूं शकते. एवंच यथाकथंचित् आत्ममनःसंयोग ज्ञानास कारणीभूत होत नसून पुरीतत् नाडीबाहेरील प्रदेशांतला मनाचा

आत्म्याशीं संयोग हें ज्ञानाचें कारण मानलें म्हणजे वरील अडचण येत नाही (दिनकरी पृ. ५७).

[कित्येक नैयायिक हा प्रश्न जरा अधिक सुलभतेने सोडवितात. विशिष्ट स्थलांतील आत्ममनःसंयोग ज्ञानमात्राला कारण मानण्यापेक्षा, पुरीतत् नाडीशीं मनाचा संयोग असणें हें ज्ञानाला प्रतिबंधक मानावा, अर्थात् सुषुप्तिकालीं पुरीतत्शीं मनाचा संयोग हें प्रतिबंधक असल्यामुळें ज्ञान होणार नाही, परंतु जागेपणी तसलें प्रतिबंधक नसल्यामुळें ज्ञान होण्यास प्रत्यवाय नाही, अशी युक्ति ते लढवितात. पण हे मतभेद केवळ पारिभाषिकच होत.

मन आणि आत्मा यांचा नेहमीच संयोग असला तरी गाढ निद्रेंत ज्ञान होत नाही हें अनुभवसिद्ध असल्यामुळें शरीरांतच असें एखादें स्थान मानलेंच पाहिजे की जेथे आल्यावर मन ज्ञान उत्पन्न करूं शकत नाही. मुख्यतः याच कल्पनेवर वरील उपपत्ति बसविलेली आहे. या संबंधात जी पुरीतत् नाडी उल्लेखिली जाते तिचें वर्णन याच संबंधांत बृहदारण्यकात (२·१·१९) केलेलें आहे. तेथें "हृदयाशीं संलग्न असलेल्या 'हिता' नांवाच्या ७२००० नाड्या पुरीतत् नांवाच्या नाडीला जाऊन मिळतात. या हिता नाड्यांतून गमन करून जीवात्मा पुरीतत् नाडीमध्यें शयन करतो" असें वर्णन आहे. त्यांतील आपल्या कल्पनेस जुळेल तेवढा भाग घेऊन नैयायिकांनी वरील कल्पना बसविली आहे.]

प्रत्यक्ष नांवाचें ज्ञान उत्पन्न होण्याकरिता आत्मा, मन, इंद्रिय आणि विषय यांचा एकमेकांशीं कसकसा संयोग होणें आवश्यक आहे हें येथपर्यंत पाहून झालें. तसेंच सहा इंद्रियांमुळे प्रत्यक्षाचेहि सहा भेद होतात हें दाखविलें. आता प्रत्यक्षांतील आणखी कांही भेद लक्षांत घेऊं.

वर प्रत्यक्षाचे सहा प्रकार सांगितले. त्या सर्व प्रकारांत इंद्रियांचा विषयांशीं कसा संबंध येतो हें आपण पाहिलें. इंद्रियांचा विषयांशीं जो वर सहा प्रकारचा संबंध सांगितला आहे त्या सर्व प्रकारांस

'लौकिकसंनिकर्ष' असें म्हणतात. कारण सामान्यतः लोकांस या संनि-कर्षांची म्हणजे संबंधांची जाणीव असते. या लौकिकसंनिकर्षा-पासून होणाऱ्या या सहाहि प्रकारच्या प्रत्यक्षांचा एक गट करून त्यास 'लौकिकप्रत्यक्ष' असें नांव देतात. आणि या प्रकारांत न सांपडणाऱ्या प्रत्यक्षांस 'अलौकिकप्रत्यक्ष' असें म्हणतात. हीं प्रत्यक्षें मागे दाखविलेल्या लौकिकसंनिकर्षापासून होत नाहीत. तर यांच्याकरिता निराळेच तीन संबंध मानावे लागतात. त्यांस 'अलौकिकसंनिकर्ष' असें म्हणतात. मागे दाखविलेल्या सहा लौकिकसंनिकर्षांपासून उत्पन्न होणाऱ्या प्रत्यक्षांस ज्याप्रमाणे लौकिकप्रत्यक्ष असें नांव दिलें जातें त्याचप्रमाणे पुढे सांगावयाच्या अलौकिकसंनिकर्षांपासून उत्पन्न होणाऱ्या प्रत्यक्षांस अलौकिकप्रत्यक्ष असें म्हणतात. म्हणून प्रथम आतापर्यंतच्या विवेचनांत न वर्णिलेलीं अलौकिकप्रत्यक्षें कोणतीं याचा विचार करूं.

एखादी वस्तु दाखवून 'हा घोडा आहे' किंवा 'याला घोडा म्हणतात' असें आपणांस कोणीं समजावून दिलें म्हणजे पुढे प्रत्येक वेळीं तसें कोणीं न सांगतांच आपण घोडा ओळखतों. सांगणारा मनुष्य 'या व्यक्तीसारख्या प्रत्येक व्यक्तीस घोडा म्हणतात' असें सांगत नसतो. तर केवळ जी एखादी व्यक्ति पुढे असेल तिचा निर्देश करूनच तो बोलत असतो. याप्रमाणे त्याचें बोलणें व्यक्तिविषयक असलें तरी त्याचा अर्थ घेतांना आपण मात्र तो 'त्या व्यक्तीसारख्या प्रत्येक व्यक्तीस अमुक म्हणतात' असा घेतों हें उघड आहे. पण हा अर्थ आपण आपल्या मनानेच ठरवितों. त्याच्या वाक्याचा तसा अर्थ होऊं शकत नाही. पुन्हा 'या व्यक्तीसारख्या व्यक्ति' असा अर्थ घेण्याकरिता अगोदर तशा व्यक्ति पाहण्यांत आलेल्या असल्या पाहिजेत. पण ज्याने प्रथमच घोडा पाहिला त्याला तसल्या व्यक्ति अगोदरच कोठून माहीत असणार? तसेंच वरील अर्थापैकी सारखा

व्यक्ति म्हणजे सदृश व्यक्ति. तीच व्यक्ति तिच्याशीं सदृश आहे असें म्हणतां येत नाही तर त्याहून भिन्न व्यक्तीला सदृश असें म्हणतात. तेव्हां अशी दुसरी व्यक्ति जोपर्यंत पाहिलेली नाही तोपर्यंत 'या व्यक्तीसारखी व्यक्ति' असा अर्थ कसा घेतां येईल? तात्पर्य एकाच व्यक्तीबद्दलचें विधान तज्जातीय सर्व व्यक्तींस आपण जें लावतों त्याचें कारण शोधून काढलें पाहिजे.

केवळ व्यक्तींच्या नांवांबद्दलच नव्हे तर इतर विषयांतहि असाच प्रश्न पडतो. एखादा मनुष्य शूर दिसला व मागाहून तो मराठा आहे असें कळलें तर 'मराठे शूर असतात' असें सामान्य विधान करण्याकडे आपली प्रवृत्ति होते. 'इंग्रजी शिकलेले विद्वान् असतात', 'शास्त्री लोक व्यवहारशून्य असतात', 'वर्तमानपत्रांत छापलेलें वृत्त सत्यच असतें' इत्यादि कित्येक सामान्य समजुती कोणीं न सांगतांच आपण एखादेंच उदाहरण पाहून मनाशीं ठरवीत असतों. हे सिद्धांत खरे कीं खोटे हा प्रश्न येथे नाही. येथे प्रश्न आहे तो एवढाच कीं एखादी गोष्ट सर्व ठिकाणीं लागू करण्याची जी आपणांस सवय आहे ती कशामुळे?

या प्रश्नाचें उत्तर द्यावयाचें तर जेव्हा एखाद्या व्यक्तीविषयी एखादें विधान आपण ऐकतों किंवा एखाद्या व्यक्तीचा एखादा विशेष पाहतों तेव्हा केवळ एकच व्यक्ति आपल्यापुढे नसून अनेक व्यक्ति किंवा सदृश सर्व व्यक्ति आपल्यापुढे असतात असेंच मानावें लागतें. पण प्रत्यक्ष तशा सर्व व्यक्ति पुढे नसतात हें आपण पाहतोंच. हें कोडें उलगडून दाखविण्याकरिता 'पुढे असतात' याचा नीट अर्थ लक्ष्यांत घेतला पाहिजे. एखादी वस्तु इंद्रियापुढे असणें म्हणजे ती इंद्रियाशीं संबद्ध असणें. इंद्रियांचे हे विषयांशीं असणारे संबंध लौकिक व अलौकिक असे दोन प्रकारचे आहेत हें वर दाखविलेंच आहे. त्यांपैकी अलौकिकसंबंध मानण्याचें कारण वरील अनुभवाची उप-

पत्ति दाखवितां यावी हेंच होय. एकच घोडा पुढे असला व इतर कोणत्याहि घोड्याशीं डोळ्याचा लौकिकसंबंध नसला तरी इतर सर्व घोड्यांत असणारी अश्वत्व नांवाची जाति समोरील व्यक्तींतहि असते. जाति प्रत्यक्ष असते हें मागें (पृ.३४-३५ पाहा) दाखविलेंच आहे. तेव्हा या जातीच्या द्वाराने डोळ्यापुढे सर्व व्यक्ति असतात असें म्हणण्याला कोणताच प्रत्यवाय नाही. फरक एवढाच की एक व्यक्ति साक्षात् संयोगसंबंधाने इंद्रियाशीं संबद्ध असते तर बाकीच्या त्या व्यक्तीवरील जातिद्वारा संबद्ध असतात. जातीलाच 'सामान्य' असें नांव आहे, तर संबंधाला 'प्रत्यासत्ति' किंवा 'संनिकर्ष' असें म्हणतात. म्हणून या संबंधास 'सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति' म्हणजेच सामान्यस्वरूपीसंबंध किंवा जातिरूपीसंबंध असें म्हणतात. ज्या वेळीं डोळ्याचा ज्या व्यक्तीशीं संयोग असतो त्या वेळीं त्या व्यक्तीचें जसें प्रत्यक्ष होतें तसेंच त्या व्यक्तीवर असणाऱ्या सामान्याचा तज्जातीय इतर सर्व व्यक्तींशीं संबंध असल्यामुळे (सामान्यलक्षणा-प्रत्यासत्तीने) सामान्यतः इतर व्यक्तींचेंहि प्रत्यक्ष होत असतें, हें आता वाचकांच्या ध्यानांत आल्यावाचून राहणार नाही. या दोन प्रत्यक्षांपैकी पहिलें प्रत्यक्ष संयोग या लौकिकसंनिकर्षाने होतें म्हणून त्यास 'लौकिकप्रत्यक्ष' असें म्हणतात. आणि दुसरें 'सामान्य-लक्षणाप्रत्यासत्ति' (सामान्यस्वरूपीसंबंध सिमु. ६३) नांवाच्या अलौकिकसंनिकर्षाने उत्पन्न होतें, म्हणून त्यास 'अलौकिकप्रत्यक्ष' असें म्हणतात. मीं प्रत्यक्ष तें पाहिलें नाहीं पण सामान्यतः मला त्याची कल्पना आहे, असें जेव्हा आपण म्हणतों तेव्हा 'सामान्यतः कल्पना' म्हणजे वरील 'सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्तीने झालेलें प्रत्यक्ष' असाच तेथे नकळत आपला अभिप्राय असतो हें यावरून वाच-कांच्या ध्यानीं येईल.

याप्रमाणे एका अलौकिकसंनिकर्षाचें म्हणजे सामान्यतः लोक-

प्रसिद्ध नसलेल्या प्रत्यक्षोपयोगी संबंधाचें स्वरूप व उपयोग पाहून झाले. आता 'ज्ञानलक्षणासंनिकर्ष' नांवाच्या दुसऱ्या अलौकिक संबंधाकडे वळूं.

कित्येक वेळां एका ज्ञानांतील विषय दुसऱ्या ज्ञानांत उतरतो. उदाहरणार्थ, एखादा चंदनाचा तुकडा लांबून दिसतांच 'हें चंदन सुवासिक आहे' असें आपण म्हणतों. यापैकी सुवासिकपणा हा गुण डोळ्याने कळूं शकत नाही, नाकानेच तो कळूं शकतो. पण जेथे चंदनाचा तुकडा त्याचा वास न कळण्याइतका दूर असेल तेथील उदाहरण वरील ठिकाणीं घेतलेलें आहे असें समजावें. अशा ठिकाणीं सुवासिकपणाचें ज्ञान कसें होतें हें मुख्य कोडें आहे. या कोड्याचें उत्तर नैयायिक एका ज्ञानांतील विषय दुसऱ्या ज्ञानांत जातो असें मानून देतात. दोन संबद्ध वस्तूंपैकी कोणतीहि एक पाहिली की दुसरी स्मरणांत येते. त्याचप्रमाणे चंदन पाहतांच सुवासिकपणाचें स्मरण होतें. व त्या स्मरण नांवाच्या ज्ञानांतील विषय पुढील ज्ञानांत (प्रत्यक्षांत) उतरतो. 'हें चंदन सुवासिक आहे' हें ज्ञान नैयायिकांच्या मताप्रमाणें खालील प्रणालीने होतें:—

(१) हें चंदन आहे (मूळ चाक्षुषप्रत्यक्ष)

(२) सुवासिकपणाचें ज्ञान (स्मरण)

(३) हें चंदन सुवासिक आहे (जोड चाक्षुषप्रत्यक्ष)

यांपैकी दुसऱ्या ज्ञानांतील विषय तिसऱ्या ज्ञानांत उतरला म्हणून दुसरें ज्ञान हाच या ठिकाणीं संबंध ठरतो. याला 'ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति' (ज्ञानस्वरूपीसंबंध) असें म्हणतात. हा दुसरा 'अलौकिकसंनिकर्ष' होय. या संबंधामुळें पूर्वज्ञानांतील विषय पुढील ज्ञानास पोचविला जातो म्हणून असल्या (पुढे होणाऱ्या) ज्ञानास 'उपनीतभान' (पूर्वज्ञानाने जवळ आणलेल्या विषयाचें ज्ञान) असेंहि म्हणतात.

एखादी व्यक्ति ओळखीचीशी वाटते, पण नीट कांही लक्ष्यांत येत

नाही. पण जेव्हा त्या व्यक्तीची प्रथम ओळख कोठे कशी झाली याची आठवण होते तेव्हा आपण 'आता नीट ओळखलें हां !' असें म्हणतों. यांतील 'नीट ओळखणें' कोणतें व तें व्यवहारांत किती आवश्यक असतें हें लक्ष्यांत घेतल्यास या ज्ञानस्वरूपीसंबंधाचें महत्त्व ध्यानांत आल्यावाचून राहत नाही. प्रत्यक्ष म्हणून समजल्या गेलेल्या ज्ञानांत या ज्ञानलक्षणासंनिकर्षाने झालेल्या ज्ञानाच्या अंशाची बरीच भेसळ असते.

दोन प्रकारच्या अलौकिकसंनिकर्षांचें वर्णन येथवर झालें. तिसरा अलौकिकसंनिकर्ष 'योगज' होय. हा योगाभ्यासाने उत्पन्न होतो. अर्थात् सर्वसाधारण मनुष्याला या प्रकारच्या संनिकर्षाने ज्ञान होणें शक्य नाही. तथापि ज्या योग्यांनी विशिष्ट अभ्यास करून आपल्या ज्ञानशक्तीचें वर्धन केलेलें असेल त्यांस अति लांबचें, अत्यंत सूक्ष्म, आडपड्यांत असलेलें, फार काय गडद अंधकारांतीलहि दिसतें. म्हणून 'योगजसंनिकर्ष' नांवाचा तिसरा अलौकिकसंनिकर्ष मानावा लागतो. अर्थात् योगाभ्यासामुळे योग्याच्या इंद्रियांचें सामर्थ्य वाढतें व त्यामुळें त्या इंद्रियांचा केवळ वर्तमानच नव्हे तर भूत व भावी पदार्थांशींहि संबंध येऊन त्यांचें ज्ञान योग्यास होऊं शकतें.

[योग्याचीं इंद्रियें सर्वसामान्य मनुष्यास न कळण्याजोग्या वस्तूंचें (अतींद्रिय वस्तूंचें) ज्ञान करून देतात असें नैयायिक मानतात. याच्या सत्यतेचा पुरावा म्हणून श्रुति-स्मृति-पुराणांकडे बोट दाखविण्यांत येतें. विश्वनाथपंचाननाने असेंच (सिमु. ६५) म्हटलें आहे. परंतु उदाहरणें दिलीं नाहीत. जयंतभट्टाने (न्या. मं. पृ. १०३) या विषयावर जरा विस्तारानेच लिहिलें आहे. त्यांत सर्वज्ञ कोणीहि नाही व अतींद्रियज्ञानसामर्थ्य कोणासहि नाही असें प्रतिपादणाऱ्या कुमारिलभट्टाचा (श्लो. वा. २.११७) त्याने खूपच समाचार घेतला आहे. परंतु त्यानेहि संपातीने शंभर योजनांवरून सीतेला पाहिली एवढा एक रामायणांतील दृष्टान्त दाखविण्यापलीकडे कोणतेंहि निःसंदिग्ध उदाहरण दिलेलें नाही. न्यायशास्त्रावरील ग्रंथकार योग्यांस

असें सामर्थ्य असतें असें गृहीत धरून त्याची उपपत्ति मात्र दाखवितांना दिसून येतात. तसेंच योग्यांचें सामर्थ्य याप्रमाणे अलौकिक असलें तरी तें ज्ञानापुरतेंच नैयायिक मानतात. त्यांचें शारीरिक सामर्थ्य वाढून त्याच्या बळावर ते चंद्रसूर्यासहि स्पर्श करूं शकतात असें त्यांनी कोठें म्हटल्याचें आढळत नाही. शिवाय सामान्य लोकांस न दिसणारें योग्यांस दिसतें असें म्हणण्यांत त्या दोहोंमध्ये विरोध नाही हेंहि त्यांनी कबूल केल्यासारखेंच होतें.

वास्तविक पातंजलयोगसूत्रांचा हा मुख्य विषय असल्यामुळे त्यांतच या विषयाचें प्रतिपादन असणें युक्त होय. या दृष्टीने त्या सूत्रांचें निरीक्षण केल्यास योग्याच्या ज्ञानाचें स्वरूप व त्याचें सामान्य लोकांच्या ज्ञानापेक्षा वैशिष्ट्य चांगलें प्रत्ययास येतें. योगसूत्रांच्या पहिल्या पादाच्या शेवटीं शेवटीं ४९ व्या सूत्रांत समाधिप्रज्ञेचें वैशिष्ट्य दाखविलेलें आहे. 'एखाद्या पदार्थाच्या ऐकीव किंवा अंदाजी ज्ञानाप्रमाणे समाधींतील पदार्थज्ञान नसतें. तर तें विशेषरूपाचें असतें' असें तेथे म्हटलेलें आहे. आत्म्यासारख्या सूक्ष्म वस्तूचें ज्ञान सामान्य लोकांस निरनिराळ्या ग्रंथांवरून तसेंच अनुमानानेहि होत असतेंच. पण त्या प्रकारच्या ज्ञानांत नेहमी वस्तूचें सामान्य स्वरूपच कळूं शकतें. रस्त्यावर मोटार आहे असें कोणीं सांगितलें किंवा रस्त्यावरून मोटारीचा आवाज आल्यामुळे तेथे मोटार आहे असा आपण अंदाज केला तर दोन्ही ठिकाणीं 'मोटारीचें सामान्य चित्रच तेवढें आपल्या मनश्चक्षूंसमोर उभें राहूं शकतें. तिचा विशिष्ट आकार कांही या प्रकारच्या ज्ञानांत येऊं शकत नाही. त्याकरिता प्रत्यक्ष मोटारच पाहिली पाहिजे. तसेंच समाधींतील आत्मज्ञानाचें आहे. अर्थात् आत्म्याचें उपनिषदें वाचून किंवा अनुमानाने जें ज्ञान होईल त्याहून योग्याचें ज्ञान स्पष्ट स्वरूपाचें असतें एवढाच योगसूत्रकारांचा अभिप्राय दिसतो. योगसूत्रांवरून मिळणारें हें स्पष्टीकरण ध्यानांत घेतल्यास योगिप्रत्यक्षाचें खरें क्षेत्र कोणतें तें लक्ष्यांत येऊन बरेच प्रश्न मिटतील असें वाटतें.

मात्र जुने ग्रंथकार ही मर्यादा मान्य करण्यास तयार असल्याचें दिसून येत नाही. कुमारिलभट्टासारखे विद्वान् योगिप्रत्यक्ष मुळीच मानीत नाहीत. तर उलटपक्षीं योगिप्रत्यक्ष मानणारे नैयायिक वगैरे योग्यास भूतभविष्य-

वर्तमान सर्व कांही करतलामलकवत् कळतें असें मानतात. योग्यांच्या ज्ञान-शक्तीप्रमाणेच त्याची क्रियाशक्तीहि अमर्याद असते असें योगसूत्रांच्या सिद्धिपादांत दाखविलेलें आहे. अर्थात् चिकित्सक विचारकाला यांत खरें मत कोणतें असा प्रश्न पडतो.

वर दाखविल्याप्रमाणे योगिदृष्टि आत्मा, मन, मनःप्रवृत्ति इत्यादि विशिष्ट विषयांपुरतीच मर्यादित आहे, असें मानल्यास या प्रश्नाचें योग्य उत्तर मिळेल असें आम्हांला वाटतें. आधुनिक काळांत योगविद्येविषयी अधिकारयुक्त वाणीने बोलूं शकणारे श्रीमत् कुवलयानंद यांचें एक भाषण शेवटीं परिशिष्ट ३ मध्यें दिलें आहे. तेंहि चिकित्सक वाचकांनी अवश्य पाहावें. असो. आमचें या विषयांत कांहींहि मत असलें तरी तें बाजूस ठेवून नैयायिकांचेंच मत सांगणें येथे आमचें कर्तव्य असल्यामुळे मुख्य ग्रंथ-विभागांत योगिदृष्टि अमर्याद ज्ञानसामर्थ्याची असते हा नैयायिकांचा सिद्धान्त गृहीत धरूनच आम्हीं विवेचन केलें आहे हें वाचकांनी ध्यानांत घ्यावें.]

याप्रमाणे मागें सांगितलेल्या तीन अलौकिकसंनिकर्षांचें व त्यामुळे उत्पन्न होणाऱ्या तीन प्रकारच्या अलौकिकप्रत्यक्षांचें येथपर्यंत विवे-चन झालें. अशा रीतीने प्रत्यक्षज्ञानाचे निरनिराळे प्रकार येथवर पाहून झाले. तसेंच प्रत्यक्षज्ञानाचीं कारणेंहि कळून आलीं. आता प्रत्यक्षासारखेंच भासणारें पण वास्तविक तसें नसणारें असें जें ज्ञान त्याचा विचार करूं. खोट्या ज्ञानास 'भ्रम' असें म्हणतात. या भ्रमाचें स्वरूप व कारणें नीट लक्ष्यांत घेतलीं पाहिजेत. खोटें कोणतें तें दाख-विल्याशिवाय खऱ्याचें स्वरूप नीट व्यक्त होत नाही. निरनिराळीं ज्ञानें कशीं उत्पन्न होतात एवढेंच दाखविण्याकरिता न्यायशास्त्र नसून त्या त्या ज्ञानाचें सत्यासत्यत्व कसें ओळखावें हें समजावून सांगणें हेंहि न्यायशास्त्राचें प्रमुख ध्येय आहे. म्हणून आता भ्रमाचें स्वरूप व त्याचीं कारणें यांचा विचार करूं.

जी वस्तु जशी नसेल तशी ती भासणें यास 'भ्रम' असें म्हणतात. कावीळ झालेली असली की पांढरा पदार्थहि पिवळा दिसतो, दुरून

झाड मनुष्याप्रमाणे दिसतें, पाण्यांत अर्धवट बुडविलेली काठी सरळ असूनहि वाकडी दिसते, उन्हांत पडलेला शिंपला पाहून चांदीचा भास होतो, इत्यादि सर्व भ्रमाचीं उदाहरणें पाहिलीं तर इंद्रियाच्या किंवा विषयाच्या ठिकाणीं असलेला 'दोष' हेंच मिथ्याज्ञानाचें म्हणजे भ्रमाचें कारण होय हें दिसून येईल. येथे 'दोष' हा शब्द पारिभाषिक समजावा. वस्तूचें सत्यस्वरूप कळण्यास ज्यांचा ज्यांचा अडथळा येईल ते सर्व दोषच समजावे. या दृष्टीने पाहिल्यास डोळ्याचा कावीळ हा जसा दोष तसाच झाडाचा दूर असणें हा दोष होय हें लक्ष्यांत येईल. एखादा पदार्थ दूर असल्यामुळें जसें त्याचें सत्यस्वरूप कळून येत नाही त्याचप्रमाणे तो अगदी जवळ असल्यामुळेंहि दिसत नाही. म्हणून दूरपणाप्रमाणेच अतिजवळपणा हाहि दोषच होय. मन स्वप्नास्थितींत असतांना तर वाटेल तो भ्रम होऊं शकतो. अगदी अशक्य कोटींतीलहि स्वप्नें आपणांस पडतात. त्यावेळी मन स्वप्नदर्शेत असणें या मनाच्या दोषामुळेंच ते भ्रम उत्पन्न होत असतात. भ्रम याप्रमाणे इंद्रिय, विषय किंवा मन यांच्यांतील दोषांमुळें उत्पन्न होतो.

कोणत्याहि वस्तूचें प्रत्यक्ष व्हावयाचें तर आत्मा, मन, इंद्रिय व विषय यांचा विशिष्ट प्रकारचा परस्परसंयोग पाहिजे हें मागें दाखविलेंच आहे (पृ. ४७ पाहा). वरील उदाहरणांवरून त्यांपैकीं इंद्रिय, विषय किंवा मन यांमध्यें दोष असल्यास सत्यज्ञान न होतां भ्रम कसा उत्पन्न होतो हें दिसून येईल. त्याचप्रमाणें आत्म्याचेंहि समजावें. आत्म्यावर पूर्वग्रह असल्याने चुकीचें ज्ञान होतें. छापलेलें तेवढें सत्य अशी एखाद्याची समजूत असली म्हणजे वर्तमानपत्रांतील खोटी बातमीहि तो खरी मानतो. 'युरोपीय पंडित तेवढेच विद्वान्, भारतीय विद्वान् खरे विद्वान् नसतात,' असा ज्याचा पूर्वग्रह झालेला असेल त्याला भारतीय पंडितांचें सत्यविधानहि खरें वाटणार नाही. आत्म्यावर अशा प्रकारचे मिथ्याग्रह असणें हाच त्याचा दोष होय.

एवंच प्रत्यक्षज्ञानाचीं जीं कारणें त्यांपैकी कोणत्याहि एका किंवा अनेक कारणांवर दोष उत्पन्न झाला असतां भ्रम होतो हें सिद्ध होतें.

[न्यायग्रंथांतून इंद्रिय व विषय यांतील दोषांचें वर्णन सांपडतें पण मन व आत्मा यांचे दोष मात्र दाखविलेले नाहीत. त्यांपैकी आत्म्याचा दोष जो वर दाखविलेला आहे तो आम्ही स्वतःच्या कल्पनेने दिलेला आहे. मनाचा दोष मात्र दाखवितां येईल असें वाटत नाही. जागृतदशेंत मन ठिकाणा-वर नसेल तर ज्ञानच होणार नाही. ज्ञानच न होणें हा भ्रम नसून विप-रीत ज्ञान होणें हा भ्रम होय. स्वप्नदशा ही मनाचीच एक दशा आहे असें मानलें तर त्या दशेंत असणें हा मनाचा दोष मानतां येईल; व या दृष्टीनेच वरील विवेचनांत तो दाखविलेला आहे. जयंतभट्टाने न्यायमंजरींत (पृ. ५४५) प्रतिभा, निद्रा इत्यादि मनाच्या दोषांमुळें स्वप्नें उत्पन्न होतात असें म्हटलें आहे. त्यावरून निद्रा हा मनाचा दोष आहे असें स्पष्ट होतें. पण वरील विधानांत 'प्रतिभा' म्हणजे काय तें कळत नाही. तसेंच इत्यादि शब्दाने आणखी कोणते दोष ग्रंथकाराच्या मनांत होते हेंहि कळत नाही.]

भ्रमाचीं कारणें पाहिलीं. आता या भ्रमाची उपपत्ति पाहूं. येथे शास्त्रकारांपुढे मुख्य प्रश्न उत्पन्न होतो तो हा की नसलेली वस्तु भ्रमांत तरी दिसते कशी? असलेली वस्तु झाकलेली असली तर न दिसणें शक्य आहे. त्याचप्रमाणे वर जी दोषांची परंपरा दिलेली आहे त्यामुळें फार तर सत्यज्ञानाचा (पुढील वस्तूच्या ज्ञानाचा) प्रति-बंध होईल. पण तेथे नसलेली वस्तु तेथे कशी दिसेल?

या प्रश्नाचीं अनेकविध उत्तरें भारतीय दर्शनकारांनी दिलेलीं आहेत. त्यांपैकी नैयायिकांचें उत्तर अगदी सरळ आहे. दोरीचा नुसता लांबटपणा दिसला की सर्पाचें स्मरण होतें व मग नुकत्याच सांगि-तलेल्या ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्तीने त्या स्मरणांतील सर्प पुढील वस्तूच्या प्रत्यक्षात्मक ज्ञानांत घुसून हा सर्प आहे असा भ्रम उत्पन्न होतो. नैयायिक या आपल्या भ्रमविषयक उपपत्तीस 'अन्यथाख्याति' असें नांव देत असतात.

[नैयायिकांच्या या भ्रमविषयक उपपत्तीचें वैशिष्टय नीट ध्यानांत यावें म्हणून, तसेंच भारतीय दर्शनकारांत मतभेद कसे होत जातात त्याचें दिग्दर्शन व्हावें म्हणूनहि येथे इतर दार्शनिकांचा या विषयावरील मतभेद दाखवून देणें आवश्यक वाटतें. म्हणून आता इतर दार्शनिकांचे 'ख्यातिवाद' पाहूं.

'ख्याति' म्हणजे ज्ञान. या अर्थानें प्रमा व भ्रम या दोन्ही प्रकारांस ख्याति असेंच म्हटलें पाहिजे. पण भ्रमात्मक ज्ञानालाच 'ख्याति' असा शब्द रूढ करून भ्रमाच्या उपपत्तीसंबंधांतील निरनिराळया मतांस 'ख्यातिवाद' असें नांव भारतीय दर्शनांत रूढ झालेलें आहे. अर्थात् निरनिराळ्या दार्शनिकांचे 'ख्यातिवाद' (भ्रमाच्या उपपत्त्या) कोणते आहेत व त्यांनी वरील प्रश्नास कसकशीं उत्तरें दिलेलीं आहेत तें पाहूं.

या संबंधांत 'विज्ञानवादी' बौद्धांचें मत असें आहे की ज्याप्रमाणे प्रत्यक्ष बाह्य वस्तु विद्यमान नसतां केवळ मनःकल्पनेनेच स्वप्नांत पदार्थ दिसतात त्याचप्रमाणे भ्रमांतहि घडतें. 'मनीं उठे ते स्वप्नीं दिसे' ही म्हण प्रसिद्धच आहे. त्याचप्रमाणे 'मनीं उठे ते भ्रमीं दिसे' असें या बौद्धांचें म्हणणें आहे. त्यांच्या मताप्रमाणे अंतःसंवेद्य ज्ञान हेंच काय तें खरें असून त्याहून वेगळें असें जगांत कांहीच नाही. बाहेर ज्या सत्य व्यक्ति दिसतात असें वाटतें त्या वास्तविक तशा नसून तो एक कल्पनेचा खेळ आहे. वास्तविक ज्ञान हें आंत आहे व त्याखेरीज जगांत कांहीहि नाही. अर्थात् झाड, घोडा वगैरे वास्तविक कांही नसून आंतलेंच ज्ञान त्या त्या रूपाने बाहेरचेंसें भासत असतें. 'ज्ञान' हाच 'आत्मा' असून तोच किंवा तेंच ज्ञान बाहेर असल्यासारखें भासतें. म्हणजे भ्रमांत आत्माच भासमान होतो असें या पक्षाचें मत आहे. यांच्या या मतास 'आत्मख्याति' असें नांव आहे. या मताप्रमाणे सर्वच ज्ञान भ्रमात्मक मानावें लागतें व तसें मानणें योग्य नसल्यामुळे नैयायिकांस हें मत पसंत नाही.

'शून्यवादी' बौद्ध म्हणतात की जगांत वस्तुतः कोणतीच वस्तु विद्यमान नाही. तेव्हा आंतलें ज्ञान बाहेरचा आकार घेतें वगैरे कल्पना फोल आहेत. इंद्रधनुष्य, गंधर्वनगर वगैरे नसलेल्या गोष्टी बाह्य जगांत आपणांस भासत असतात. अर्थात् बाहेर दोरी असून तेथे सर्प भासतो तो इतर ज्ञानांतील

विषयाप्रमाणे नसलेलाच भासतो. अस्तित्वांत नसलेलीच वस्तु भ्रमांत भासते असें या पक्षाचें मत आहे. या मतास 'असत्ख्यातिवाद' असें म्हणतात. अगदीच नसलेली वस्तु कधीच भासणें शक्य नसल्यामुळे हें मत नैयायिकांस मान्य नाही.

'मायावादी' वेदान्ती (अद्वैती) ज्या ठिकाणीं भ्रम उत्पन्न होतो तेथे तेवढयापुरती ती वस्तु उत्पन्न होते असें मानतात. दोरीवर जेव्हा सर्पाचा भास होतो तेव्हा तेथे एक तऱ्हेचा सर्प (तेवढयापुरता) उत्पन्न होत असतो असें त्यांचें म्हणणें आहे. त्या सर्पाचें स्वरूप पारखून पाहणें शक्य नसतें म्हणून तसल्या सर्पास 'अनिर्वचनीय सर्प' असें नांव देऊन दोरीच्या अज्ञानापासून तो उत्पन्न होतो व 'ही दोरी आहे' असें ज्ञान होतांच तो नष्ट होतो असें ते मानतात. 'अनिर्वचनीय' (स्पष्टीकरण करून न सांगतां येण्यासारखी) वस्तु या मताप्रमाणे भ्रमांत भासते म्हणून या मतास 'अनिर्वचनीयख्यातिवाद' असें म्हणतात. या मताप्रमाणे 'अनिर्वचनीय' बाह्य वस्तु अज्ञानामुळे उत्पन्न होते असली अव्यवहार्य कल्पना करावी लागते. म्हणून हेंहि मत नैयायिकांस मान्य नाही.

वरील सर्व उपपत्ति व्यवहारांत अगदीच न पटणाऱ्या आहेत. त्या सर्वांच्या मानाने पूर्वमीमांसेचें मत अधिक सत्याजवळ आहे. त्यांनी भ्रम कां उत्पन्न होतो याचें सूक्ष्म निरीक्षण करून त्याची निराळीच उपपत्ति लावली आहे. समोर दोरी दिसली की लांबटपणा या सादृश्यावरून सर्पाची आठवण होते. याप्रमाणे 'समोरच्या पदार्थाचें प्रत्यक्ष' व 'सर्पाचें स्मरण' अशीं वास्तविक दोन ज्ञानें भ्रमस्थळीं असतात. या दोन ज्ञानांतील (प्रत्यक्ष व स्मरण) विषयांचा कांहीच परस्परसंबंध नसतो. पण हा ज्ञानांतील भेद दुर्लक्षिला जाऊन त्यामुळे त्या दोन्ही ज्ञानांतील विषयांची गल्लत होते, त्यासच भ्रम असें म्हणतात. वास्तविक ज्या दोन ज्ञानांतील विषयांची गल्लत ('असंसर्गाग्रह' किंवा 'भेदाग्रह') होत असते, तीं ज्ञानें आपापल्यापरी खरींच असतात. म्हणून भ्रमात्मक असें वास्तविक एक ज्ञान नसतेंच असें (प्राभाकार) पूर्वमीमांसक म्हणतात. त्यांच्या या वादास 'अख्यातिवाद' (भ्रमात्मक एक असें ज्ञान नसतेंच) असें नांव आहे. या मतांत मागे दाखविलेल्या मतांपैकी कोणतीहि अव्यवहार्य वस्तुकल्पना नसली तरी अनु-

भ्रवार्थी विसंगत अशी दोन ज्ञानांची कल्पना आहे. 'हा सर्प आहे' असा आपण भ्रमात्मक ज्ञानाचा उल्लेख करतों. तेथे दोन ज्ञानें अनुभवास येत नाहीत. तेव्हा भ्रमस्थलीं दोन ज्ञानें असतात असें म्हणणें अनुभवास सोडून आहे. या मतांतील दुसरी चूक भ्रमात्मक ज्ञान नाकारणें ही होय. 'मला सर्प दिसला तो खोटा' असा खोट्या ज्ञानानंतर अनुभव येतो हें सर्वांच्या प्रत्ययास येतें. यांत पूर्वीचें दिसणें (ज्ञान) खोटें असा स्पष्टच अनुभव येत असल्यामुळे 'भ्रमच नाही' असें मानणें केव्हाहि योग्य नव्हे.

वरील सर्व भ्रमाच्या उपपत्तीविषयीचीं मतें (ख्यातिवाद) चुकीचीं आहेत हें पाहून झाल्यावर आता नैयायिकांच्या मताकडे वळूं. नैयायिक भ्रमज्ञानाशीं स्मरणाचा संबंध मानतात पण दोन ज्ञानें मानीत नाहीत. दोरीशीं (तिचें सत्यस्वरूप न कळतांच) डोळ्यांचा संबंध, त्यानंतर लांबटे-पणा या गुणाचें ज्ञान, त्यानंतर सर्पाचें स्मरण व शेवटीं या स्मरणांतील सर्पाचा अंश पुढील वस्तूशीं संबद्ध होऊन 'हा सर्प आहे' असें ज्ञान होतें व तोच भ्रम होय! मागील ज्ञानांतला विषय पुढील ज्ञानांत कसा येऊं शकतो हें मागें सांगितलेंच आहे. 'ज्ञानलक्षणासंनिकर्ष' हा अशा ठिकाणीं फार उपयुक्त ठरतो. मागील ज्ञानांतील विषय (कांही प्रतिबंध नसेल तर) पुढे होणाऱ्या ज्ञानांत समाविष्ट करणें हा मनाचा स्वभावच (instinct) आहे. मनाच्या त्या स्वभावास नैयायिकांनी नीट ओळखून 'ज्ञानलक्षणा-संनिकर्षाचा सिद्धान्त' प्रस्थापित (पृ. ५२ पाहा.) केला असून त्यामुळेच कोणतीहि अव्यवहार्य कल्पना न करतां त्यांस भ्रमाची उपपत्ति लावतां येते. मुळीच नसलेली (असत्ख्याति) किंवा मनांतील (आत्मख्याति) किंवा अनिर्वचनीय (अद्वैती मताप्रमाणे) वस्तु भ्रमांत भासत नसून फक्त तेथे नसलेली पण दुसरीकडे केव्हा तरी पाहिलेलीच वस्तु भ्रमात्मक ज्ञानांत भासते असें नैयायिक मानतात. याप्रमाणे जी वस्तु जशी नाही तशी भ्रमांत भासतें असें नैयायिक मानीत असल्यामुळे त्यांच्या मतास 'अन्यथाख्याति-वाद' (दुसऱ्याच तऱ्हेने भासणें) किंवा 'विपरीतख्यातिवाद' (उलट स्वरू-पाने भासणें) असें म्हणतात. मीमांसकांपैकी भाट्टसंप्रदायाचें ख्यातिवादांतील मत नैयायिकांप्रमाणेच आहे. फक्त ते तें 'विपरीतख्याति' याच नांवाने उल्लेखितात.]

भ्रमात्मक ज्ञान कोणत्या प्रणालीने निष्पन्न होतें, हें आपण पाहिलें. येथे फक्त डोळ्याने होणाऱ्या भ्रमाचेंच उदाहरण घेतलें आहे. त्याच-प्रमाणे इतर इंद्रियें, मन आणि आत्मा यांवरील दोषांपासून होणाऱ्या भ्रमांची प्रणाली जुळवून घ्यावी.

निरनिराळ्या दोषांमुळे भ्रम कसे उत्पन्न होतात हें दाखविलें. अशा प्रकारचे दोष जेथे नसतील तेथे मागे सांगितलेलीं प्रत्यक्षाचीं कारणें असलीं की जें प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होतें तें 'सत्य' असतें. प्रत्यक्षज्ञानाची सत्यता (प्रमात्व) याप्रमाणे विषय, इंद्रिय, मन आणि आत्मा यांच्या निर्दोषत्वावर अवलंबून आहे. म्हणून ज्ञानाचें सत्या-सत्यत्व ठरवितांना या दोषांची कसून तपासणी केली पाहिजे.

मागे आत्मगत दोष सांगतांना पूर्वग्रहाचा उल्लेख केलाच आहे. त्याचप्रमाणे एखाद्या वस्तूची उत्कट इच्छा असणें हाहि आत्म्याचा दोषच आहे. मुलांस खाऊचीं स्वप्नें पडतात; नवीनच धंदा सुरू केलेल्या वैद्यास किंवा वकीलास आपणाकडे येणारा प्रत्येक मनुष्य आपलें गिऱ्हाईक म्हणूनच येतो असें वाटतें. या सर्वांचें कारण उत्कट इच्छा हेंच होय. या इच्छेस 'काम' असें गीतेंत नांव असून तो 'इंद्रियें, मन आणि बुद्धि इतक्या ठिकाणीं राहून जीवात्म्यास मोहित करतो' (गीता ३·४०) असें मोक्षार्थी लोकांस उपदेशिलेलें आहे. तें अत्यंत महत्त्वाचें आहे. मात्र बुद्धि हा आत्म्याचा गुण आहे असें नैयायिकांचें मत असल्यामुळे वरील वचनांत बुद्धीऐवजी आत्मा घ्यावा लागेल ! आणि इच्छा हा केवळ आत्म्याचाच गुण असल्यामुळे तो इंद्रियावर किंवा मनावर राहणें शक्य नाही म्हणून इंद्रियें व मन या यादींतून काढून टाकलीं पाहिजेत. पण असे फरक केले तरी सत्य-ज्ञानाचे बाबतींत पूर्वग्रहाप्रमाणे काम हा मोठा विघातक आहे हें तत्त्व अबाधितच ठरतें. दोरींतील लांबडेपणा ज्याप्रमाणे सर्पाचें स्मरण करून तद्द्वारा भ्रमकारक ठरतो त्याचप्रमाणे आत्मनिष्ठ

कामविकारहि इच्छित वस्तूचें सतत स्मरण जागृत ठेवून जळीं स्थळीं काष्ठीं पाषाणीं तीच वस्तु भासवीत असतो. भ्रमास कारणीभूत होणारा जसा काम तसाच शोकहि आहे. भ्रमास कारणीभूत होणाऱ्या स्मरणाचीं अनेक कारणें न्यायमंजरींत दिलेलीं आहेत (पृ.८९). तेथे सदृशवस्तुज्ञान, काम, शोक, सारखें तेंच पाहणें, तिमिर नांवाचा नेत्ररोग, निद्रा, चिंता, धातुवैषम्य (पित्तादिकांचें आधिक्य) इत्यादि कारणें दिलेलीं असून कित्येक ठिकाणीं अज्ञात कारणामुळे (अदृष्ट) स्मरण होऊन भ्रम होतो असेंहि म्हटलें आहे. विस्तारभयास्तव या सर्व दोषांचें विवेचन येथे करतां येत नाही.

प्रत्यक्षाचीं जीं वर कारणें दिलीं आहेत तीं सर्व दोषरहित असलीं व जें पाहावयाचें त्याच्याशीं इंद्रियाचा यथायोग्य प्रकारें संयोग असला म्हणजे त्यापासून होणारें 'प्रत्यक्षज्ञान' सत्यच असतें. उलटपक्षीं यांपैकी एखादेंहि दोषयुक्त असेल तर होणारें ज्ञान चुकीचें असणार हें सामान्यतः खरें असलें तरी नेहमीच खरें असतें असें नाही. कावीळ झालेली असूनहि 'शंख पिवळा आहे' असें आपणांस वाटत नाही. आगगाडी चालू असतां झाडें चालत असल्याचें दिसत असूनहि 'झाडें चालत आहेत' असें आपण मानीत नाहीं. अर्थात् कारणें दोषयुक्त असूनहि केव्हा केव्हा त्यांपासून सत्य-ज्ञानाचा लोप होत नसल्याचें दिसून येतें. पण हें खोटा रुपया चालवून दाखविण्यासारखें आहे. सत्यज्ञानाच्या बाजारांत दोषरहित प्रमाणांस जशी हटकून किंमत येतेच तशी या सदोष ज्ञानकारणांस येतेच असें नाही. म्हणून निर्दोष ज्ञानसाधनांचें अचुक गुणकारित्व लक्ष्यांत घेऊन त्यांचाच अवलंब करणें इष्ट होय.

प्रत्यक्ष, त्याचीं साधनें व भ्रम या सर्वांचें येथे विवेचन केलें. त्यावरून प्रत्यक्षाच्या मर्यादाहि कळून येतील. आता दुसरें महत्त्वाचें ज्ञान जें 'अनुमिति' व त्याचें साधन जें 'अनुमान' त्यांचा विचार करूं.



४ अनुमान

प्रत्यक्षज्ञानाच्या मर्यादा आपण पाहिल्या. प्रत्यक्षाकरिता विषयाशीं इंद्रियाचा संबंध यावा लागतो हेंहि आपण पाहिलें. पण यामुळेच प्रत्यक्षाचें क्षेत्रहि मर्यादितच असल्याचें दिसून येईल. प्रत्येक गोष्टीचा इंद्रियाने अनुभव घेऊन मगच तिचें सत्यत्व मानूं असा निर्धार केला तर व्यवहार चालणार नाही. अर्थात् कांहीं गोष्टी अंदाजाने तर कांही एखाद्याच्या शब्दावर विश्वास ठेवूनच जाणल्या पाहिजेत. यांपैकी अंदाजाने सत्यज्ञान कसें होतें याचा प्रथम विचार करूं. अंदाज, अटकळ म्हणजेच संस्कृतांत 'अनुमिति' होय. ही अनुमिति आपल्या मनांत कशी निर्माण होते हें प्रथम पाहूं.

रस्त्यानें चालतां चालतां दूर डोंगरावर धुराचा लोट दिसला तर तेथे विस्तव असला पाहिजे हें आपण ताडतों किंवा आगगाडीच्या रुळावरून आपण चालत असतां जर आगगाडीचा बावटा (सिग्नल) पडलेला दिसला तर थोड्याच वेळांत आगगाडी येणार हें आपण ओळखतों. या दोन्ही ठिकाणीं 'या डोंगरावर विस्तव आहे','लवकरच या रुळावर गाडी येईल' अशीं जीं ज्ञानें होतात त्यांस 'अनुमिति' असें म्हणतात. हीं ज्ञानें प्रत्यक्ष वस्तु न पाहतां पण त्यांची एखादी खूण लक्ष्यांत आल्यावर होत असतात. या खुणेस 'हेतु' असें म्हणतात. वरील उदाहरणांत धूर व बावटा हे हेतु होत. अनुमिति होण्यापूर्वी असल्या हेतूंचें ज्ञान आवश्यक असतें.

पण नुसत्या हेतूच्या ज्ञानानेहि काम भागत नाही. धूर हा विस्तवाशीं संबद्ध आहे हें सर्वांसच माहीत असतें ही गोष्ट निराळी, पण हा संबंध ज्यास माहीत नाही अशा एखाद्या व्यक्तीची आपण कल्पना

करूं, तर अशा व्यक्तीला धूर पाहून तरी विस्तवाचा अंदाज होईल काय? दुसऱ्या उदाहरणावरून ही गोष्ट चांगली लक्ष्यांत येईल. बावटा पडला म्हणजे आगगाडी येते हें ज्या खेडवळास माहीत नसेल तो बावटा पडला हें पाहूनहि रुळावरून चालतच राहील. पण शहरवासी, बावटा पडलेला पाहतांच रुळावरून दूर होईल! तात्पर्य हेतूवरून अनुमिति होण्यापूर्वी ज्याप्रमाणे हेतूचें ज्ञान असलें पाहिजे त्याचप्रमाणे ज्याची अनुमिति होणार त्याच्याशींहि त्या हेतूचा विशिष्ट प्रकारचा संबंध अवगत असला पाहिजे हें उघड आहे.

अनुमितींत व्यक्त होणाऱ्या वस्तूशीं हेतूचा जो हा विशिष्ट प्रकारचा संबंध त्यास 'व्याप्ति' असें म्हणतात. हेतूशीं व्याप्ति नांवाच्या संबंधाने संबद्ध होणारा जो अनुमितींतील विषय त्यास 'साध्य' असें म्हणतात. तसेंच अनुमितींत साध्य ज्या ठिकाणीं अंदाजलें जातें त्यास 'पक्ष' असें म्हणतात. याप्रमाणे पक्ष, साध्य, हेतु व व्याप्ति या चार पारिभाषिक शब्दांचे अर्थ नीट लक्ष्यांत घेतले तर अनुमिति कशी उत्पन्न होते हें सहज व थोडक्यांत सांगतां येईल. जेथे एखादी गोष्ट अंदाजावयाची त्यास 'पक्ष' असें म्हणतात. त्या पक्षावर जें अंदाजावयाचें असतें त्यास 'साध्य' म्हणतात व हा अंदाज ज्या खुणेवरून किंवा पुराव्यावरून करावयाचा त्यास 'हेतु' असें पारिभाषिक नांव आहे. हेतु व साध्य यांचा जो विशिष्ट संबंध त्याचें 'व्याप्ति' असें नांव आहे. वरील दोन्ही उदाहरणांत या शब्दांनी कोणकोणत्या वस्तु व्यक्त होतात हें दाखविल्यास हे शब्द मनांत अधिक ठसतील म्हणून तेंच प्रथम पाहूं.

'या डोंगरावर विस्तव आहे' या अनुमितींत डोंगर हा 'पक्ष' असून विस्तव 'साध्य' आहे. तसेंच ज्या धूररूपी खुणेमुळे ही अनुमिति झाली तो धूर या अनुमितीच्या संबंधांत 'हेतु' होय. आणि विस्तवाचा धुराशीं जो विशिष्ट प्रकारचा संबंध त्यास 'व्याप्ति' असें

म्हणतात. दुसऱ्या उदाहरणांत रूळ हा 'पक्ष', आगगाडीचें येणें हें 'साध्य', पडलेला बावटा हा 'हेतु' व पडलेला बावटा आणि गाडी येणें यांचा विशिष्ट संबंध तो 'व्याप्ति' होय. कोणतीहि अनुमिति व्हावयास याचप्रमाणे पक्ष, साध्य, हेतु व व्याप्ति अशा चार गोष्टींची आवश्यकता असते.

वरील चार गोष्टी कशातरी लक्ष्यांत येऊन अनुमिति होत नाही तर विशिष्ट क्रमाने त्या ध्यानांत याव्या लागतात. तो क्रम असा :—

(१) डोंगरावर धूर आहे असें ज्ञान ('पक्षधर्मताज्ञान'),

(२) धूर विस्तवास सोडून नसतो. अर्थात् जेथे जेथे धूर असतो तेथे तेथे विस्तव असतोच असा अनुभव अनेकवार आल्यामुळे प्रत्ययास आलेल्या धूर व विस्तव यांच्या विशिष्ट संबंधाचें (व्याप्तीचें) स्मरण (व्याप्तिज्ञान),

(३) विस्तवाशीं अशा प्रकारच्या विशिष्ट संबंधाने संबद्ध असलेला धूर या डोंगरावर आहे (परामर्श).

हीं तीन ज्ञानें क्रमाने झालीं म्हणजे 'म्हणून या डोंगरावर विस्तव आहे' असें ज्ञान होतें. त्यास 'अनुमिति' असें म्हणतात. वर जीं तीन ज्ञानें दिलीं आहेत त्यांस क्रमाने 'पक्षधर्मताज्ञान', 'व्याप्तिज्ञान' व 'परामर्श' असें म्हणतात. त्यांतहि तिसरें ज्ञान हें पहिल्या दोन ज्ञानांची केवळ बेरीजच होय हें लक्ष्यांत येईल.

या तिसऱ्या ज्ञानानंतर लगेच पुढे अनुमिति होते. म्हणून अनुमितीचें लक्षण 'परामर्शापासून उत्पन्न होणारें ज्ञान' असें करतात. या अनुमितिरूप प्रमेला वरील तीन ज्ञानांपैकी दुसरें 'व्याप्तिज्ञान' 'परामर्श'द्वारा कारण होत असल्यामुळे या व्याप्तिज्ञानास 'अनुमितीचें करण' (अनुमान) असें म्हणतात. (तात्पर्य व्याप्तिज्ञान हें प्रमाण, परामर्श हा व्यापार व त्यांपासून उत्पन्न होणारी अनुमिति हें त्याचें फळ (प्रमा) अशी या प्रमाणासंबंधांतील परिभाषा आहे.)

अनुमितीचें प्रमुख कारण 'परामर्श' नांवाचें ज्ञान आहे हें आपण पाहिलें. या परामर्शांत हेतु दोन स्वरूपांनी दिसून येत असतो. एकीकडून तो व्याप्तिनामक संबंधाने साध्याशीं संबद्ध असल्याचें दिसून येत असतें; तर दुसरीकडून तोच पक्षावर असल्याचें कळत असतें. व्याप्ति नांवाच्या संबंधाने संबद्ध असणें याच अर्थी संस्कृतांत 'व्याप्य' असा शब्द आहे. तेव्हा एखाद्या हेतूपासून अनुमिति होण्याकरिता तो 'साध्यव्याप्य' आहे व तो पक्षावर आहे या दोन गोष्टी निश्चित व्हाव्या लागतात. हीच गोष्ट दुसऱ्या भाषेंत सांगतां येते. 'साध्यव्याप्य हेतु आहे' असें म्हटलें काय किंवा 'साध्याची व्याप्ति हेतूवर आहे' म्हटलें काय दोहोंचा अर्थ एकच. तसेंच 'हेतु पक्षावर आहे' म्हटलें काय वा 'पक्षधर्मता हेतूवर आहे' असें म्हटलें काय दोहोंचें तात्पर्य एकच. हे सर्व समानार्थक वाक्यप्रयोग लक्ष्यांत घेतले असतां साध्यव्याप्ति व पक्षधर्मता या दोन्ही स्वरूपांनी हेतूचें ज्ञान होणें म्हणजेच परामर्श होय हें लक्ष्यांत येईल. तसेंच, अनुमिति होण्याकरिता हेतूवर साध्याची व्याप्ति व पक्षधर्मता असणें आवश्यक आहे हेंहि समजेल. यांपैकी पक्षधर्मता (पक्षावर असणें) कळणें फारसें अवघड नाही. पण साध्याची व्याप्ति हेतूवर आहे कीं नाही हें कळणें अवघड आहे. म्हणून आता या व्याप्तीचा विचार करूं.

ज्या हेतूपासून ज्या साध्याची अनुमिति व्हावयाची त्या हेतु-साध्यांमध्ये विशिष्ट प्रकारचा संबंध असावा लागतो हें वर दाखविलेंच आहे. या संबंधास व्याप्ति असें नांव आहे हें वर अनेकवार सांगितलेलें आहेच. या व्याप्तीचीं अनेक लक्षणें प्राचीन ग्रंथांत दिलेलीं आहेत. त्यांत 'साहचर्यनियम' हें सोपें व सुटसुटीत होय. म्हणून त्याचाच विचार करूं. 'साहचर्य' म्हणजे एका ठिकाणीं असणें व 'नियम' म्हणजे केव्हातरी नव्हे तर नेहमी तसें असणें. पुष्कळ वेळां एखादेंच उदाहरण पाहून आपण सार्वत्रिक संबंध

(व्याप्ति) ठरविण्याची घाई करतों. एखादा डॉक्टर पैशाकरिता हपापलेला दिसला की सर्व डॉक्टर तसेच असतात अशी व्याप्ति बांधून देण्याकडे आपली प्रवृत्ति होते. एखादा भारतीय व्यवहारशून्य दिसतांच सर्व भारतवासी असेच अडाणी असतात असे सिद्धान्त ठोकून देण्याकडे परदेशी प्रवाश्यांची प्रवृत्ति होते. या उदाहरणांत दाखविल्याप्रमाणे एखादें उदाहरण कसें तरी पाहून जर डॉक्टर असणें व पैशाचा लोभ यांचा व्याप्तिरूपी संबंध असतो असें कोणी म्हणूं लागेल तर तें बरोबर होणार नाही. तसेंच, एखादा भारतीय व्यवहारशून्य असल्याचें पाहून भारतीयपणा व व्यवहारशून्यता यांची कोणी व्याप्ति बांधूं पाहील तर तेंहि चुकीचें ठरेल. दोन गोष्टींचा असला केव्हा तरी दिसून येणारा (आगंतुक) संबंध म्हणजे व्याप्ति नव्हे. दोन वस्तूंमध्ये एक असली की दुसरी असावयाचीच अशा प्रकारचा जो जिव्हाळ्याचा संबंध त्यास 'व्याप्ति' असें म्हणतात. वस्तूंमध्ये जें नियमित साहचर्य असतें– अर्थात् एक असली की दुसरी असावयाचीच असा अतूट संबंध असतो– त्यास व्याप्ति असें म्हणावयाचें. शिंगें असणें व पशुत्व यांच्यामध्ये असा संबंध आहे. ज्याला ज्याला शिंगें असतात तो पशु असतो (त्याच्या ठिकाणीं पशुत्व असतें) हें आपण पाहतों. म्हणून शिंगें असणें व पशुत्व या दोन गोष्टींमध्ये व्याप्ति नांवाचा संबंध आहे असें समजावें.

वरीलप्रमाणे व्याप्ति नांवाचा संबंध ज्या दोन वस्तूंमध्ये असेल त्यांपैकी एकीवरून दुसरीची अनुमिति होणें स्वाभाविक आहे. मात्र असं होतांना कशावरून कशाचा अंदाज केला जात आहे हें नीट पाहिलें पाहिजे. वरील उदाहरणांतच जर कोणी 'जो जो पशु असतो त्याला त्याला शिंगें असतात' असें समजेल तर घोड्यालाहि शिंगें असतात असें मानण्याचा प्रसंग येईल. म्हणून दोन वस्तूंमध्ये व्याप्तिसंबंध आहे हें पाहून झाल्यावरहि त्यांपैकी कोणती कोणाचा पुरावा

म्हणून मानावी याचा नीट विचार करावा लागतो. तो करतांना व्याप्तीचे दोन प्रकार लक्ष्यांत घ्यावे लागतात.

'समव्याप्ति' व 'विषमव्याप्ति' हेच ते दोन प्रकार होत. जेथे व्याप्ति दाखविणारे दोन पदार्थ सारख्याच क्षेत्रास व्यापून असतात तेथे त्या व्याप्तीस 'समव्याप्ति' असें म्हणतात. अशा समव्याप्तिस्थळीं वरील प्रश्न उपस्थित होऊं शकत नाही. उ० 'तीन सरळ रेषांनी मर्यादित आकृतीस त्रिकोण म्हणतात' हें सर्वांस माहीत आहे. येथे तीन सरळ रेषांनी मर्यादित असणें व त्रिकोणत्व या दोन पदार्थांचा संबंध दाखविलेला आहे. हा संबंध उलटसुलट कसाहि सांगितला तरी योग्यच ठरतो. म्हणजे 'जो त्रिकोण असतो तो तीन सरळ रेषांनी मर्यादित असतो' हा नियमहि पहिल्याइतकाच यथार्थ आहे. याचें कारण हे दोन्ही पदार्थ अगदी तेवढ्याच क्षेत्रास व्यापून राहतात हें होय. त्रिकोणत्व हा धर्म जेथे आणि जेवढ्या क्षेत्रावर राहतो तेथे आणि तेवढ्याच क्षेत्रावर तीन सरळ रेषांनी मर्यादित असणें हा धर्म राहतो. म्हणून या दोन पदार्थांमध्ये 'समव्याप्ति' (समान—व्यापन—क्षेत्र) आहे असें समजावयाचें. अशा ठिकाणीं व्याप्ति दाखविणाऱ्या दोन पदार्थांपैकी कोणत्याहि पदार्थावरून कोणत्याहि पदार्थाचें अनुमान करण्यास प्रत्यवाय नाही. अर्थात् समव्याप्तिस्थळीं कोणावरून कोणाचें अनुमान करावें याची भानगड उपस्थित होत नाही.

पण जेथे 'विषमव्याप्ति' असते— जेथे व्याप्ति दाखविणारे पदार्थ कमी-अधिक क्षेत्रावर राहणारे असतात— तेथे मात्र दोहोंपैकी कोणता हेतु (पुरावा) करावा हें नीट डोळ्यांत तेल घालून पहावें लागतें. वरील पशुत्व व शिंगें असणें यांचेंच उदाहरण घेऊं. येथे पशुत्व बैल, रेडा, सांबर, घोडा, हत्ती, वाघ इत्यादि सर्व पशूंत राहणारें आहे. पण हे सर्वच पशु शिंगेंवाले नाहीत. अर्थात् पशुत्वापेक्षा शिंगें असणें हा धर्म कमी ठिकाणीं राहणारा आहे. दोन वस्तूंमध्ये जी कमी ठिकाणीं राहणारी

असते तिला 'व्याप्य' व अधिक ठिकाणीं राहणारी असते तिला 'व्यापक' असें म्हणतात. अर्थात् वरील उदाहरणांत पशुत्व हा धर्म 'व्यापक' असून शिंगें असणें हा 'व्याप्य' होय. आता या उदाहरणांत आपण पाहिलेंच की 'ज्याला शिंगें असतात तो पशु असतो' हें विधान सत्य असलें तरी 'जो पशु असतो त्याला शिंगें असतात' हें विधान सत्य नाही. अर्थात् कमी ठिकाणीं राहणाऱ्या वस्तू (व्याप्य)-वरून त्याहून अधिक ठिकाणीं राहणाऱ्या (व्यापक) वस्तूचें अनुमान करणेंच युक्त होय. जेव्हा विषमव्याप्ति असेल तेव्हा याप्रमाणे नीट विचार करून– व्याप्य कोण व व्यापक कोण याचा विवेक करून– व्याप्य वस्तूवरून व्यापक वस्तूची अनुमिति करावयाची असते.

जो पुरावा म्हणून घ्यावयाचा तो 'व्याप्य' म्हणजे साध्यापेक्षा कमी ठिकाणीं असावयास पाहिजे हें आपण पाहिलें. हेंच दाखविण्याकरिता 'हेतु साध्यव्याप्य असला पाहिजे' असा नियम नैयायिकांनी घालून दिलेला आहे.

समव्याप्तिस्थळीं मात्र ही भानगड राहत नाही हें पूर्वी दाखविलें आहेच. तेथे दोन्ही वस्तु समान ठिकाणीं रहात असल्यामुळे कोणताहि हेतु धरून त्यावरून दुसऱ्याचें अनुमान करतां येतें. उ०

(क) समभुजत्रिकोणाचे कोन समान असतात;

(ख) ज्या त्रिकोणाचे कोन समान असतात तो समभुज असतो; हीं दोन्ही विधानें सारखींच यथार्थ होत. येथे 'समभुजत्रिकोणत्व' व 'समानकोणत्रिकोणत्व' या दोन्ही धर्मांची व्याप्ति सारख्याच क्षेत्रावर आहे. अर्थात् यथाश्रुत अर्थाने येथे व्याप्य (कमी ठिकाणीं राहणारा) व व्यापक (अधिक जागीं राहणारा) कोणीच नाही असें म्हणावें लागेल. पण अशा ठिकाणीं शास्त्रकार दोघांसहि परस्परांच्या दृष्टीने हे शब्द पारिभाषिक अर्थाने लावतात. म्हणजे वरील उदाहरणांत दोन्ही व्यापक व दोन्ही 'व्याप्य होत. असें असल्यामुळे साध्याइतक्याच

ठिकाणीं राहणाऱ्या हेतूसहि तो साध्यव्याप्य आहे असें म्हणतां येतें. मागे दिलेल्या विषमव्याप्तिस्थलीं तर यथाश्रुत अर्थानेच हेतु साध्यव्याप्य असतो. अशाप्रकारें 'समव्याप्ति' असो कीं 'विषमव्याप्ति' असो हेतु साध्यव्याप्य असला पाहिजे या नियमास बाध येत नाही.

जो हेतु खरोखरी पक्षावर असून वर दाखविल्याप्रमाणे साध्यव्याप्य असेल त्याच्या आधारावर बांधलेली अनुमिति बिनचूक असते हें आता वाचकांच्या लक्ष्यांत आलें असेलच. अनुमिति बिनचूक होण्यास या दोन अटी पूर्ण केलेल्या असल्या पाहिजेत. त्यांपैकीं पक्षधर्मतेची अट कळण्यास फारशी भानगड पडत नाही. पण दुसरी अट जी साध्याची व्याप्ति ती ठरवितां येणें मात्र दुरापास्त आहे. दोन वस्तूंमध्ये व्याप्ति नांवाचा संबंध आहे हें कसें ठरवावें हा मोठा भानगडीचा प्रश्न आहे. पण तो टाळणेंहि शक्य नाही. कारण तसें केल्यास अनुमान-प्रणालींत घोटाळे उपस्थित होणार. म्हणून या व्याप्तीचें यथार्थज्ञान (व्याप्तिग्रह) कसें होतें तें आता पाहूं. व्याप्तिज्ञानाच्या साधनांस 'व्याप्तिग्रहोपाय' असें म्हणतात. हे 'व्याप्तिग्रहोपाय' कोणते याचाच आता विचार करूं.

एखादें उदाहरण पाहिलें की त्यावरून सामान्य नियम बांधण्याची प्रवृत्ति स्वाभाविक आहे. एक युरोपियन हुषार व व्यवस्थित आहे असें दिसून आलें की 'युरोपियन तितके असेच' असें मानण्याकडे मनाचा कल झुकतो. 'शितावरून भाताची परीक्षा' असें म्हणतात त्याच्या बुडाशीं हेंच तत्त्व आहे. पण अशा तऱ्हेने ठरविलेले सिद्धान्त सत्यच ठरतात असें मात्र नाही. वरीलपैकी पहिलें उदाहरण उघड उघड खोटें आहे. दुसरें तसें नाही. पण तें नेहमीच खरें असेल असें मात्र नव्हे. शिजविण्याच्या भांड्यांत सर्व बाजूंस सारखी उष्णता खेळत नसेल तर एका शितावरून बाकीच्या सर्व शितांची (भाताची) परीक्षा करणें बरोबर ठरत नाही. एकाच भांड्यांत पूर्ण शिजलेलीं, अर्ध-

कच्चीं व पूर्ण कच्चीं अशीं शितें सांपडूं शकतात. अशा वेळीं पूर्ण शिजलेलेंच शीत अशोकवनिकान्यायाने प्रथम हातास लागलें व तेवढ्यावरूनच जर कोणी 'या भांड्यांतील सर्व शितें शिजलेलीं आहेत' असा निर्णय देऊं लागला तर तें कसें बरोबर ठरेल ? म्हणून सामान्य नियम किंवा व्याप्ति असल्या अनुभवांवरून ठरविणें बरोबर नाही (पृ. ६७ पाहा).

तर मग प्रत्येक व्यक्ति पाहून, म्हणजे तें तें विधान ज्या ज्या व्यक्तीस लागू करावयाचें ती प्रत्येक व्यक्ति पाहून, मगच सामान्य सिद्धान्त काढावयाचा काय असा प्रश्न उपस्थित होईल. या प्रश्नाचें थोडक्यांत उत्तर देतां येणें कठीण आहे. कारण यांत दोन अडचणी आहेत. एक, असें करणें अशक्य आहे व दुसरें तसें करणें क्वचित् शक्य असलें तरी तसल्या विधानांचा उपयोगहि फारसा नसतो. समजा 'सर्व गाईंना शिंगें असतात' हें सामान्य विधान सत्य आहे कीं नाही हें आपणांस पारखावयाचें आहे. वरील पद्धतीप्रमाणे तें पारखावयाचें तर जगांतील सर्व गाई आधीं पाहिल्या पाहिजेत. पण तें तर अशक्य आहे. कदाचित् विद्यमान सर्व गाई पाहणें शक्य आहे असेंहि एखाद्या वेळीं गृहीत धरतां येईल. पण तेवढयाने वरील सिद्धान्त काढतां येणार नाही. कारण आपणांस केवळ विद्यमान गाईविषयीच विधान करावयाचें नसून भूतकालीन व भविष्यकालीन गाईहि विधानांत समाविष्ट करावयाच्या आहेत. अर्थात् प्रत्येक व्यक्ति पाहून सामान्य नियम (व्याप्ति) ठरविणें अशक्य आहे. याच्या उलट पुढील दुसऱ्या उदाहरणांत तसें करणें शक्य आहे. उ० एका वर्गांतील प्रत्येक मुलाने गांधीटोपी घातलेली आहे असें पारखून पाहून मग 'या वर्गांतील सर्व मुलें गांधीटोपी घातलेलीं आहेत' असा सामान्य सिद्धान्त काढणें शक्य आहे. पण अशा सिद्धान्ताचा उपयोग तरी काय ? जें व्यक्तिशः पाहिलें नाही तें सामान्य नियमाच्या

आधाराने सिद्ध करावयाचें असतें. पण येथे प्रत्येक मुलाच्या डोक्यावर टोपी पाहिल्यावर या सामान्य नियमाच्या आधाराने त्याची अनुमिति करणें शक्य नाही. अर्थात् असल्या सामान्य नियमांचा कांही उपयोग नाही. खरें बोलावयाचें तर असल्या नियमांस 'सामान्य नियम' हा शब्द लावणेंहि बरोबर नाही. कारण हे नियम तिन्ही काळीं लागू करण्यासारखे नसतात. वरील मुलांच्या वर्गाचें उदाहरण घेतलें तर त्यावरून 'या वर्गांतील मुलें नेहमी गांधीटोप्याच घालतात' असा नियम काढतां येत नाही; तर फक्त त्या वेळेपुरतेंच तें विधान यथार्थ असतें. असल्या तात्कालिक विधानांचा दुसऱ्या काळीं उपयोग होण्याचा संभव नसल्यामुळे असल्या विधानांस खऱ्या अर्थाने 'सामान्य नियम' किंवा 'व्याप्ति' हें नांवहि देतां येणार नाही. कारण त्याचा कोणत्याहि ठिकाणीं व कोणत्याहि काळीं उपयोग करणें शक्य नसतें.

व्याप्ति ठरविण्याच्या मार्गांतील एक मोठा पेचप्रसंग येथवर पाहून झाला. त्यांतून सुटून जाण्याकरिता एकाच जातींतील 'कांही' उदाहरणें पाहून नियम ठरवावा असें कोणी म्हणतील. यांत वरील दोन्ही आपत्ति नाहीत. अगदी एकच उदाहरण पाहण्यामुळे संभवणारी चूक, तसेंच प्रत्येक उदाहरण पाहिलेंच पाहिजे असें चोखंदळ धोरण ठेवण्याची अशक्यता हे दोन्ही दोष यांत संभवत नाहीत हें खरें; पण याहि प्रकारांत दुसरे दोष आहेतच. मुख्य दोष असा की या पद्धतींत 'कांही' म्हणजे किती हें सांगितलेलें नाही. अर्थात् सामान्य नियम खरा ठरण्याकरिता तो किती वेळां प्रत्यक्ष तसा पाहिला पाहिजे हें निश्चित नसल्यामुळे या पद्धतीचाहि वरीलप्रमाणेच उपयोग होऊं शकत नाही. या अडचणी लक्ष्यांत घेऊन नैयायिकांनी व्याप्ति निश्चित करण्याचीं साधनें पुढीलप्रमाणे ठरविलीं आहेत.

व्याप्तिनिश्चयाचीं खरीं साधनें दोनच : एक, 'सहचारज्ञान' व दुसरें 'व्यभिचारज्ञानाभाव.' दोन वस्तूंचें साहचर्य म्हणजे एका ठिकाणीं

अस्तित्व दिसून आलें की त्याचा नेहमीच तसा संबंध (व्याप्ति) असतो असें मानण्याकडे मनाची प्रवृत्ति स्वाभाविक असते. पण ती नेहमीच खरी ठरत नाही. याचें कारण त्या दोन वस्तु एकत्र नसणें– म्हणजेच त्यांचा व्यभिचार– संभवतें कीं नाही याचा आपण विचार करीत नाही. दोन वस्तु एकत्र असणें यास 'साहचर्य' असें म्हणतात. उलट-पक्षीं त्यांपैकी एक असून दुसरी नसणें यास असाहचर्य, विरह किंवा 'व्यभिचार' असें म्हणतात. व्याप्तिनिश्चय होण्यास केवळ साहचर्याचें ज्ञानच कारण नसून या प्रकारचा 'व्यभिचार दिसून न येणें' हेंहि कारण आहे. एखादा युरोपियन हुषार आहे असें पाहतांच सामान्य मनुष्य 'सर्व युरोपियन हुषार असतात' असा सिद्धान्त बांधतो याचें कारण त्याने मठ्ठ डोक्याचे युरोपियन पाहिलेले नसतात हेंच होय. उलट ज्याला एकतरी मठ्ठ डोक्याचा युरोपियन माहीत आहे तो हजार युरोपियन हुषार असल्याचें पाहूनहि वरीलसारखी व्याप्ति मनाशीं बांधणार नाही. यावरून व्यभिचारज्ञानाभाव (असाहचर्य आहे असें ज्ञान नसणें) हें व्याप्तिज्ञानास आवश्यक असल्याचें दिसून येईल. अनेक ठिकाणीं व अनेक वेळां साहचर्य पडताळून पाहणें मात्र असें आवश्यक नाही. कारण एकाच त्रिकोणाच्या कोनांची विशिष्ट पद्धतीने पाहणी करून त्यावरून सर्वसामान्य त्रिकोणांच्या कोनांच्या बेरजेबद्दलचा नियम आपण सत्य मानूं लागतों. तात्पर्य, साहचर्य पुष्कळ वेळां पाहणें हें व्याप्तिज्ञानाचें साक्षात् कारण नसून हेतु व साध्य यांच्यामध्यें व्यभिचार (असाहचर्य) नाही किंवा नसतो हें निश्चित करून घेण्याचे कामींच त्याचा मुख्य उपयोग होत असतो. अनेक ठिकाणीं तोच तोच प्रयोग करून पाहावयाची आवश्यकता भासते ती हा व्यभिचार नसल्याची खात्री करून घेण्याकरिताच होय. यावरून दोन वस्तूंत व्याप्ति आहे हें ओळखण्याचे पुढील दोन नियम दिसून येतात:—

(१) ज्या दोघांची व्याप्ति ठरवावयाची ते एकत्र दिसून आले पाहिजेत. (यालाच 'सहचारज्ञान' असें म्हणतात.)

(२) तसेंच त्या दोघांपैकी एक दुसऱ्यास सोडून नसला पाहिजे. (यासच 'व्यभिचारज्ञानाभाव' असें म्हणतात.)

हे दोन्ही नियम लक्ष्यांत घेऊन 'व्याप्ति' ठरविली असतां ती अढळ म्हणजेच यथार्थ असते असें समजावें (सिमु. १३७).

वरील दोन नियमांपैकी पहिल्या नियमांत साहचर्य किती वेळां पाहिलं पाहिजे याविषयी उल्लेख नाही याचें कारण आता लक्ष्यांत आलेंच असेल. कारण व्याप्तिनिश्चयाकरिता अनेक उदाहरणें पाहणें इष्ट असतें हें सामान्यत: खरें असलें तरी प्रत्येक वेळीं अनेक ठिकाणीं प्रयोग करून पाहिलाच पाहिजे असें नाही. उ० एकच त्रिकोण नीट पाहिला गेला तरी त्याच्या कोनांच्या बेरजेसंबंधाचा नियम ठरवितां येतो हें वर दाखविलेंच आहे. उलटपक्षीं अनेक ठिकाणीं पाहूनहि ठरविलेला 'गुलाब गुलाबी रंगाचा असतो' हा सिद्धान्त बरोबर ठरत नाही. कारण तांबडे, पिवळे किंवा पांढरेहि गुलाब आढळून येतात. अर्थात् कित्येक गुलाब गुलाबी रंगाचे दिसले तरी गुलाबीपणा हा त्याचा आवश्यक गुण आहे काय हें पाहिलें पाहिजे. मागे व्याप्तीचें 'साहचर्यनियम' असें जें लक्षण केलें आहे त्याचें रहस्य हेंच आहे. याप्रमाणे व्याप्ति कशी ठरवावी हें पाहून झालें.

[पाश्चात्य तर्कशास्त्रांत Inductive reasoning चा विचार करतांना जवळ जवळ असेच विचार प्रदर्शित केलेले आहेत. या विचारांचा पुरस्कार प्रथम Mill ने विशेषप्रकारें केला असें म्हणतात. त्याच्या ग्रंथांतील उतारा तुलनेकरिता पुढे दिलेला आहे: —

"Why is a single instance, in some cases, sufficient for a complete induction, while in others myriads of concurring instances, without a single exception known or presumed, go such a very little way towards establishing an universal proposition ? Whoever can

answer this question knows more of the philosophy of logic than the wisest of the ancients, and has solved the problem of Induction.'' (System of Logic III iii 3).
या उताऱ्यांत मिलने 'कित्येक ठिकाणीं एखादेंच उदाहरण सामान्य सिद्धान्त काढण्यास पुरेसें मानलें जातें, तर कित्येक ठिकाणीं हजारों निरपवाद उदाहरणें पाहून देखील सामान्य सिद्धान्त ठरविणें अवघड असतें असें का?' असा प्रश्न उपस्थित करून 'या प्रश्नाचें जो समाधान देऊं शकेल तोच सामान्य सिद्धान्त कसे निश्चित करावे हें कोडें सोडवूं शकेल' असेंहि म्हटलें आहे. एकोणिसाव्या शतकांत मिलने उपस्थित केलेल्या या प्रश्नाचें त्याच्यापूर्वी सहा शतकें होऊन गेलेल्या गंगेशोपाध्यायाने आपल्या तत्त्वचिंतामणीच्या अनुमानखंडांतील 'व्याप्तिग्रहोपाय' नांवाच्या स्वतंत्र प्रकरणांत पुढीलप्रमाणे उत्तर दिलें आहे :—

"सेयं व्याप्तिर्न भूयोदर्शनगम्या......शतशो दर्शनेऽपि व्याप्त्यग्रहात्...परिशेषात् सकृद्दर्शनगम्या सा...व्यभिचारज्ञानविरहसहकृतं सहचारदर्शनं व्याप्तिग्राहकम्...तद्विरहश्च (व्यभिचारज्ञानविरहश्च) क्वचित् विपक्षबाधकतर्कात् क्वचित् स्वतःसिद्ध एव।"

अर्थः—ही व्याप्ति पुष्कळ वेळां पहिल्याने कळते असें नाही. शेंकडों वेळां पाहून देखील (कित्येक ठिकाणीं) व्याप्तिनिश्चय होत नाही....शेवटीं एकदा पाहून (देखील) व्याप्ति कळते असेंच मानलें पाहिजे. व्यभिचारज्ञानरहित सहचारज्ञान (ज्या दोन वस्तूंचें होतें त्या दोन वस्तूंमधील) व्याप्तिज्ञानाचें कारण होय. हा व्याभिचारज्ञानाचा अभाव कोठें विरोधिपक्षास बाधक असा तर्क असल्यामुळे तर कोठें स्वतःसिद्धच असतो.

मिल् व गंगेशोपाध्याय यांच्या एकाच विषयावरील या विचारांची तुलना केल्यास भारतीय तर्कशास्त्र साहासात शतकांपूर्वीच किती परिणत झालेलें होतें हें दिसून येईल.]

अनुमिति होण्याकरिता साध्याची व्याप्ति हेतूवर पाहिजे हें मागे दाखविलेंच आहे. अर्थात् जेथे जेथे हेतु असतो तेथे तेथे साध्य असावयाचेंच असा त्या दोघांमध्यें संबंध असला पाहिजे हें उघड आहे. हा संबंध म्हणजे व्याप्ति दोन प्रकारची असते. एक 'अन्वय-

व्याप्ति' व दुसरी 'व्यतिरेकव्याप्ति.' एक असेल तेथे दुसरा असतो असा अस्तिपक्षीं जेथे या संबंधाचा उल्लेख करतां येतो त्यास 'अन्वय-व्याप्ति' असें म्हणतात. याचेच दोन पोटभेद मागे (पृ. ६८ पाहा) दाखविले आहेत. पण जेथे अस्तिपक्षीं न बोलतां नास्तिपक्षीं बोलणेंच शक्य असतें तेथे या अन्वयव्याप्तीचा उपयोग होत नाही. अशा ठिकाणीं व्यतिरेकव्याप्तीचा अवलंब करावा लागतो. अर्थात् 'व्यतिरेकव्याप्ति' दाखविण्याकरिता 'एक नसला की दुसरा नसतो' असें दाखवावें लागते. उ० सुतार हा खुर्चीचें कारण आहे असें दाखवावयाचें आहे असें समजा. तर या ठिकाणीं 'सुतार असला म्हणजे खुर्ची होते' असें म्हणणें बरोबर नाहीं कारण सुतार नुसता बसला तर खुर्ची थोडीच होणार आहे? बरें याकरिता त्या दोहोंचा संबंधच नाही असें म्हणणेंहि बरोबर नाही. कारण सुताराशिवाय खुर्ची होत नाही, हेंहि तितकेंच खरें आहे. म्हणून या ठिकाणीं हा संबंध नास्तिपक्षीं सांगावा लागतो. 'सुतार जेथे नाही तेथे खुर्ची होत नाही' अशा तऱ्हेनें नास्तिपक्षीं वाक्य उच्चारून तो सबंध चांगला दाखवितां येतो. म्हणून अशा तऱ्हेने सांगितल्या जाणाऱ्या व्याप्तीस 'व्यतिरेकव्याप्ति' असें म्हणतात.

या दोन्ही प्रकारच्या व्याप्त्या एकाच जोडीवरहि दाखवितां येतात. उ० विस्तव आणि धूर हीच जोडी घेऊं. येथे अन्वयव्याप्ति 'जेथे जेथे धूर असतो तेथे तेथे विस्तव असतो' अशा प्रकारें दाखवितां येते. तर व्यतिरेकव्याप्ति 'जेथे विस्तव नसतो तेथे धूर नसतो' अशा वाक्याने दाखवितां येते. व्याप्तिबोधक वाक्यांत प्रथम व्याप्याचें (कमी ठिकाणीं असणाऱ्याचें) व त्यानंतर व्यापकाचें (अधिक ठिकाणीं असणाऱ्याचें) नांव उच्चारावयाचें असा रिवाज आहे. त्याप्रमाणे अन्वयव्याप्तींत धूर हा व्याप्य व विस्तव व्यापक आहे हें दिसून येईल. याच्या उलट व्यतिरेकव्याप्तींत विस्तवाचा अभाव (व्यापकाचा

अभाव) व्याप्य असून धुराचा अभाव (व्याप्याचा अभाव) व्यापक आहे. म्हणजे भावांच्या व्याप्तींत जो व्याप्य व व्यापक असेल त्यांचे अभाव व्याप्यव्यापकपणाच्या बाबतींत विपरीत होत असल्याचें दिसून येईल. याचें कारणहि उघडच आहे. अन्वयव्याप्तींत व्यापक हा व्याप्याच्या क्षेत्राहून अधिक ठिकाणीं राहत असल्यामुळे त्याचा अभाव व्याप्याच्या अभावाहून कमी ठिकाणीं राहणार हें क्रमप्राप्तच आहे. म्हणून भावांच्या व्याप्तीच्या बरोबर उलट त्यांच्या अभावांची व्याप्ति असते असें म्हणतात (न्या. मं. पृ. १२३).

अनुमिति होण्याकरिता अगोदर परामर्श नांवाचें ज्ञान पाहिजे हें वर दाखविलेंच आहे. परामर्शांत हेतूवर व्याप्ति व पक्षधर्मता असे दोन धर्म भासावे लागतात. त्यांपैकी व्याप्तीचे दोन प्रकार वर दाखविले. या दोन प्रकारच्या व्याप्तींपैकी कोणतीहि एक किंवा दोन्ही हेतूवर असूं शकतात. यामुळे हेतूचे तीन प्रकार पडतात.

(१) ज्याच्यावर साध्याची फक्त अन्वयव्याप्तिच असते, व्यतिरेकव्याप्ति नसते, असा जो हेतु त्यास 'केवलान्वयी हेतु' असें म्हणतात.

(२) ज्याच्यावर केवळ व्यतिरेकव्याप्तिच असते, अन्वयव्याप्ति नसते, असा जो हेतु त्यास 'केवलव्यतिरेकी हेतु' असें नांव आहे.

(३) ज्याच्यावर अन्वयव्याप्ति आणि व्यतिरेकव्याप्ति अशा दोन्ही राहतात असा जो हेतु त्यास 'अन्वयव्यतिरेकी हेतु' असें म्हणतात.

या तीन प्रकारच्या हेतूंपैकी दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकारच्या हेतूंचीं उदाहरणें वरील विवेचनांत आलेलींच आहेत. धूर हा हेतु करून त्यावरून विस्तवाचें अनुमान करतांना धुरावर विस्तवाच्या दोन्ही व्याप्त्या कशा असूं शकतात हें वर (पृ.७६) दाखविलेंच आहे. त्यावरून

तिसऱ्या प्रकारच्या हेतूचें उदाहरण लक्ष्यांत येईल. खुर्ची व सुतार यांच्या कार्यकारणसंबंधाचें वर (पृ. ७६) विवेचन केलेलें आहेच. 'सुतार, खुर्चीचें कारण आहे, तो नसल्यास खुर्ची होत नाही म्हणून' इ. प्रकारच्या अनुमानांतील हेतु हा केवलव्यतिरेकी अर्थात् दुसऱ्या प्रकारचा होय. या हेतूचें अधिक विवेचन करणें झाल्यास अधिक क्लिष्ट विवेचनांत शिरावें लागेल म्हणून प्रवेशासारख्या या पुस्तकांत त्याचें विवेचन केलेलें नाही. पहिल्या प्रकारच्या हेतूचें उदाहरण घ्यावयाचें तर जेथे साध्य किंवा हेतु सर्व ठिकाणीं राहणारे असतील— अर्थात् त्यांचा अभाव कोठेच नसतो— असें घेतलें पाहिजे. सर्व कांही अनित्य आहे, ज्ञेय आहे किंवा अस्तित्वांत आहे म्हणून. या उदाहरणांतील ज्ञेयत्व किंवा अस्तित्व हा हेतु— त्याचा अभाव कोठेच असणें शक्य नसल्यामुळे— 'केवलान्वयी' होय. या प्रकाराचेंहि अधिक विवेचन करणें येथे शक्य किंवा आवश्यक नसल्यामुळे त्याचा एवढाच उल्लेख करून पुढील विवेचनाकडे धाव घेणें भाग आहे.

येथपर्यंत हेतुशीं साध्याच्या आवश्यक साहचर्याविषयी— व्याप्तीविषयी— विवेचन केलें. परामर्शांतील दुसरा महत्त्वाचा विषय जो पक्षधर्मता त्याचा विचार मागे केलाच आहे. याप्रमाणे अनुमितीचें मुख्य कारण जें परामर्श त्याचें विवेचन झालें. पण याशिवायहि अनुमितीचें एक दुसरें कारण आहे. त्यास 'पक्षता' असें म्हणतात. हें 'पक्षता'रूपी कारण उपस्थित नसेल तर परामर्श असूनहि अनुमिति होत नाही. उ० आपण अगदी विस्तवाजवळ असलों तरीहि धूर दिसतोच. वरील क्रमानेच त्या वेळींहि परामर्श नांवाचें ज्ञान आपणांस होत असतेंच. पण इतकें असूनहि त्या वेळीं विस्तवाची अनुमिति होत नाही असें कां ? अर्थात् केवळ परामर्श एवढेंच अनुमितीचें कारण नसून दुसरेंहि एखादें कारण असलें पाहिजे हें उघड आहे. या कारणासच 'पक्षता' असें म्हणतात. या पक्षतेचें स्वरूप जुने नैया-

यिक 'साध्यसंशय' असें मानीत. वरील उदाहरणांत विस्तव जवळ दिसत असल्यामुळे तेथे 'साध्याचा संशय' या रूपाची 'पक्षता' नांवाचें कारण नाही. म्हणून परामर्श असूनहि अनुमिति होत नाही असें वरील प्रकाराचें स्पष्टीकरण जुने देत असत. पण हें पक्षतेचें स्वरूप मानणें नवीनांस मान्य नाही. कारण तसें मानल्यास प्रत्येक अनुमितीपूर्वी साध्याचा संशय असलाच पाहिजे असें मानावें लागेल. पण वस्तुस्थिति तशी नाही. खोलींत बसल्या बसल्या एकाएकीं विजेचा गडगडाट कानांवर येतो व तो कानांवर येतांच आकाशांत ढग जमले आहेत असें आपण अनुमान करतों. या ठिकाणीं आकाशांत ढग आहेत किंवा नाहीत असा अगोदर संशय न येतांच अनुमिति होते म्हणून साध्यसंशयरूपी पक्षता कारण मानणें नवीनांस पसंत नाही. नवीनांस पक्षता कारण मानली पाहिजे हें मान्य आहे पण त्या पक्षतेचें स्वरूप वरील अडचणीमुळे ते प्राचीनांहून निराळें मानतात.

विस्तव जवळ प्रत्यक्ष दिसत असला तर अनुमिति होत नाही यावरून ज्याची अनुमिति जेथे व्हावयाची तेथे त्याचा निश्चय नसला पाहिजे हें मानावें लागतें. म्हणून नवीनांच्या मताप्रमाणे 'साध्यनिश्चयाभाव'– साध्याचा निश्चय झालेला नसणें– हेंच पक्षतेचें स्वरूप आहे. गडगडाटावरून ढगांची अनुमिति होते तेव्हा 'साध्यसंशय' नसला तरी साध्यनिश्चयाचा अभाव असतोच. म्हणून वरीलपैकी कोणतेहि आक्षेप या मतावर येऊं शकत नाहीत. पण या मतावर दुसरा एक आक्षेप येतो तो असा की, कोठे कोठे साध्याचा अगोदर निश्चय असूनहि अनुमिति होते. तेथे हें नवीनांचें पक्षता नांवाचें कारण नसतें. उ० समभजत्रिकोणाचे तिन्ही कोन प्रत्यक्ष मोजून ते परस्परांशीं सारखे आहेत असें निश्चित केलें असूनहि कित्येक वेळां आपण ते भूमितिशास्त्रोक्त तकान सिद्ध करूं पाहतों. एखादी रेघ सरळ आहे हें धड-

घडीत दिसत असूनहि तसें अनुमानानें सिद्ध करण्याची आपण खटपट करतों. या दोन्ही ठिकाणीं साध्यनिश्चयच असतो. त्याचा अभावरूपी 'पक्षता' नसते. तेव्हा वरील ठिकाणीं 'पक्षता' आहे हें दाखविण्याकरिता कांहीतरी निराळी युक्ति काढली पाहिजे. ती युक्ति नव्या नैयायिकांनी शोधून काढली आहे. वरील दोन्ही ठिकाणीं साध्य-निश्चय असला तरी त्याबरोबरच 'आपण ही गोष्ट पुराव्याने सिद्ध करून पाहूं या' अशी इच्छाहि असते. या इच्छेस 'सिषाधयिषा' (अनुमानाने सिद्ध करून पाहण्याची इच्छा) असें संस्कृतांत म्हणतात. म्हणजे तिन्ही कोन प्रत्यक्ष मोजून समभुजत्रिकोणाचे कोन परस्परांशीं सारखे दिसून आले तरी आपणांस हें अनुमानानें सिद्ध करतां येईल तर बरें अशी इच्छा उत्पन्न झाल्यास आपण अनुमितीच्या मागे लागतों. अर्थात् या उदाहरणांत साध्यनिश्चय असला तरी तो या प्रकारच्या सिषाधयिषेने युक्त असाच आहे. सिषाधयिषाविरहित साध्यनिश्चय वरील उदाहरणांत नाहीच. एवंच पक्षतेचें स्वरूप नुसतें साध्यनिश्चया-भाव असें न मानतां 'सिषाधयिषाविरहित अशा साध्यनिश्चयाचा अभाव' असें मानलें म्हणजे वरीलपैकीं कोणताच दोष येत नाहीं. सिषाधयिषा व साध्यनिश्चय यांच्या अस्तित्वाचे निरनिराळे चार पर्याय होतात. त्यांपैकी कोठे कोठे अनुमिति होते हें चटकन लक्ष्यांत येण्यास पुढील कोष्टक उपयोगी पडेल.

सिषाधयिषा	साध्यनिश्चय	अनुमिति
आहे	आहे	होईल
नाही	नाही	होईल
आहे	नाही	होईल
नाही	आहे	होणार नाही.

वरील चार प्रकारांपैकी पहिल्या तिन्ही ठिकाणीं सिषाधयिषाविर-हित साध्यनिश्चयाचा अभाव हें कारण येऊं शकतें. शेवटच्या

मात्र तें येत नाही म्हणून 'सिषाधयिषाविरहित जो साध्यनिश्चय त्याचा अभाव' हें पक्षतेचें लक्षण योग्य ठरतें. साध्यनिश्चयालाच 'सिद्धि' असा पारिभाषिक शब्द आहे. त्यामुळे वरील लक्षण संस्कृतांत 'सिषाधयिषाविरहविशिष्टसिद्ध्यभावः' अशा रूपांत दिलेलें असतें (सिमु. ७०). 'प्रत्यक्ष हत्ती समोर दिसत असल्यावर चीत्कारावरून त्याचें अनुमान करीत नसतात' (न हि करिणि दृष्टे चीत्कारेण तमनुमिमते अनुमातरः) व 'प्रत्यक्ष पाहिलेल्या गोष्टीची देखील तर्करसिक लोक अनुमानाने सिद्धि करूं इच्छितात' (प्रत्यक्षदृष्टमप्यर्थमनुमानेन बुभुत्सन्ते तर्करसिकाः) या वर वर परस्परविरुद्ध दिसणाऱ्या म्हणींची (अनुभवांची) या 'पक्षता' नांवाच्या कारणामुळे नैयायिक नीट संगति लावूं शकतात. यांपैकी पहिली म्हण वरील कोष्टकांतील चौथ्या प्रकारांत व दुसरी म्हण वरील कोष्टकांतील पहिल्या प्रकारांत येत असल्याचें चाणाक्ष वाचक जाणतील. हातच्या कांकणासहि केव्हाकेव्हा आरसा लागतो तो असा !

येथपर्यंत अनुमितीचीं दोन कारणें दाखविलीं. हीं दोन्ही जेथे असतील तेथे अनुमिति होते. या कारणांपैकी 'परामर्श' नांवाचें कारण विशेष लक्ष्य देण्यासारखें आहे. कारण अनुमितीचें सत्यासत्यत्व त्यावरच अवलंबून असतें. परामर्शांत भासणारा हेतु सद्धेतु असेल तर अनुमिति सत्य असते. उलटपक्षीं तो हेतु खोटा असेल तर अनुमितीहि खोटी असण्याचा संभव अधिक. म्हणून अनुमानाची या प्रकरणांत दाखविलेली सामान्य प्रणाली लक्ष्यांत घेतल्यावर खरे व खोटे हेतु कसे ओळखावे याचा विचार करणें अगत्याचें आहे.

[पाश्चात्य Logic शीं परिचित असलेल्या वाचकांस या प्रकरणांत पाश्चात्य तर्कशास्त्रांत न प्रतिपादिलेले दोन विषय दिसून येतील. परामर्श व पक्षता हेच ते दोन विषय होत. वास्तविक अनुमानप्रणाली लक्ष्यांत घेतली तर तिचा क्रम पुढीलप्रमाणे दिसून येईल :—

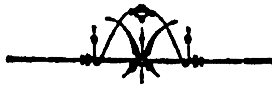
क सॉक्रेटीस मनुष्य आहे.

ख सर्व मनुष्ये मर्त्य आहेत.

ग मर्त्यत्वाने व्याप्त मनुष्यत्वधर्म सॉक्रेटिसाचे ठिकाणीं आहे.

घ ∴ सॉक्रेटीस मर्त्य आहे.

या चार वाक्यांनी द्योतित होणाऱ्या विचारांपैकी तिसरा (ग) प्रत्येक अनुमितीपूर्वी मनांत येत असतो. यासच भारतीय 'परामर्श' असें म्हणतात. पाश्चात्यांचें विवेचन पुढे ११ व्या प्रकरणांत दाखविल्याप्रमाणे मुख्यतः शब्द व वाक्यें यांवर आधारलेलें असल्यामुळे त्यांस या परमर्शाची गरज पडत नाही. वर जो 'पक्षता' नांवाचा विषय दिलेला आहे तो पाश्चात्त्य पद्धतीप्रमाणे मानसशास्त्रांत पडतो; यामुळे त्याचें विवेचन त्यांच्या तर्कशास्त्रांत न येणें स्वाभाविक मानलें तरी मानसशास्त्रीय ग्रंथांतहि तें आढळून येत नसल्यास त्याचें कित्येक पाश्चात्य विद्याविभूषितांस आश्चर्य वाटल्यावाचून राहणार नाही. शास्त्रांच्या विषयांची कृत्रिम विभागणी केल्यास दोन्हीकडचा पाहुणा उपाशी या न्यायाने एखादा प्रश्न व त्याबरोबरच तो सोडविणारा विषय देखील कसा मधल्यामध्ये राहून जातो याचें हें उदाहरण पाश्चात्य शास्त्रविभागणीचें इंगित जाणणाऱ्या आंग्लवाचकांस उद्बोधक वाटेल अशी आशा आहे. पुढे ११ व्या प्रकरणांत या विभागणीवर थोडें विस्तृत विवेचन आढळेल.]



५ सद्धेतु आणि हेत्वाभास

व्यवहारांत वागतांना आपले शत्रु कोण व मित्र कोण हें बारकाईने पारखावें लागतें. राजनीतींत तर याचें फारच महत्त्व आहे. भलत्याच लोकांवर विश्वास ठेवून आपण लढाईस सज्ज व्हावें व आयत्या वेळीं त्यांनी फितुरी करून आपणांस गोत्यांत आणावें अशा गोष्टी इतिहासांत फार घडून येतात. पण रोजच्या व्यवहारांतहि या गोष्टी नीट पाहणारास दिसून येणार नाहीत असें नाही. एखादा मनुष्य आपल्याकडे गयावया करीत नोकरी मागण्यास येतो तेव्हा त्याची दया येऊन आपण त्यास नोकरीस ठेवतों. पुढें त्याचा निष्कपट स्वभाव, स्वामिभक्ति, सचोटी वगैरे गुण पाहून आपण त्यावर अधिक जोखमीचें काम सोपवितों. केव्हा केव्हा हजार दीडहजाराच्या नोटा त्याच्याजवळ देऊन त्यास जडजवाहीर खरेदी करण्यास पाठवितों. पण त्या नोटा घेऊन बाहेर पडलेला तो नोकर परत आला नाही म्हणजे आपण गोंधळून जातों. पुढे धान्य महाग होईल म्हणून एखादा व्यापारी तें मुद्दाम खरेदी करून ठेवितो. पण केव्हा केव्हा महाग होण्याऐवजी त्या वस्तु अधिकच स्वस्त झाल्याचें दिसून येतें. प्रत्येकाची याप्रमाणे व्यवहारांत थोडीबहुत फसगत नेहमीच होत असते. केलेली अटकळ चुकल्यामुळे आपणांस वेळीं नुकसानहि सोसावें लागतें. या सर्व चुकांचें कारण आपणांस कोणत्या पुराव्यावरून कोणतें अनुमान करावें हें नीट कळत नाही हेंच होय. 'खरे पुरावे' कसे ओळखावे हें जर आपणांस नीट अवगत असेल तर आपली अशी फसगत होणार नाही. पुरावा म्हणजेच मागील प्रकरणांत दाखविल्याप्रमाणे 'हेतु' होय. म्हणून खऱ्या पुराव्यास 'सद्धेतु' व खोट्या पुराव्यास 'असद्धेतु' किंवा 'हेत्वाभास' असें म्हणतात. तेव्हा आतां हें

सद्धेतु व हेत्वाभास कसे ओळखावे याचाच विचार करूं.

मागील प्रकरणावरून ज्या हेतूवर साध्याची व्याप्ति असून शिवाय जो खरोखरी पक्षावर असेल तो सद्धेतु हें दिसून आलेंच असेल. अर्थात् 'व्याप्ति' आणि 'पक्षधर्मता' यांनी युक्त असलेला हेतु तो 'सद्धेतु' होय हें सहज कळून येईल. तसेंच या दोहोंनी रहित असलेल्या हेतूस 'असद्धेतु' म्हणावें हेंहि ठोकळ मानाने कळून येईल. पण याहून सुलभ रीतीने सद्धेतूची पारख करतां येते. म्हणून तीच रीत येथे पाहूं.

हेतु पक्षावर असला पाहिजे हें उघड आहे. पक्षावर असणें यासच 'पक्षसत्व' असें म्हणतात. ज्या ठिकाणीं साध्य सिद्ध करावयाचें असतें त्यास 'पक्ष' असें म्हणतात. अर्थात् अनुमितीपूर्वी त्याच्यावर साध्याचा निश्चय झालेला नसतो. पण साध्य अगोदर सिद्ध नसलें तरी हेतु मात्र निश्चित पाहिजे. कारण तोच निश्चित नसेल तर कशाच्या आधारावर अनुमिति करावयाची? म्हणून 'पक्ष-सत्व' (पक्षावर असणें) हा हेतूचा पहिला गुण होय.

या पक्षावर साध्य निश्चित नसलें तरी अन्यत्र साध्य निश्चित झालेलें पाहिजे. ज्या ठिकाणीं साध्य आहे असें निश्चित माहीत असेल त्यास 'सपक्ष' असें म्हणतात. अशा सपक्षावर हेतु निश्चित रूपाने असणें यास 'सपक्षसत्व' असें म्हणतात. अशा प्रकारचें 'सपक्षसत्व' हा सद्धेतूचा दुसरा महत्त्वाचा गुण होय. कारण अनुमितीपूर्वी साध्य कोठेच निश्चित नसेल तर साध्य आणि हेतु यांचें व्याप्ति नांवाचें साहचर्य कसें दाखवितां येईल? म्हणून पक्षावर असणें हा ज्याप्रमाणे हेतूचा एक गुण आहे त्याचप्रमाणे सपक्षावर असणें हाहि त्याचा दुसरा महत्त्वाचा गुण होय.

पक्ष आणि सपक्ष यांतलि भेद महत्त्वाचा आहे. पक्षावर साध्य अजून निश्चित झालेलें नसतें. यामुळे साध्याचें साहचर्य हेतुशीं आहे

हें दाखविण्यास पक्ष उपयोगी पडत नाही. म्हणून ज्या ठिकाणीं साध्य निश्चित असेल असें ठिकाण दाखवून तेथे साध्याचें हेतूशीं साहचर्य दाखवावें लागतें. जेथे साध्य निश्चित असतें अशा स्थळास 'सपक्ष' असें म्हणतात. हेतूचें साध्याशीं साहचर्य दाखवावयाचें तर तें असल्या सपक्षावर दाखवावें लागतें. उदाहरणार्थ, पर्वतावर धूर या हेतूने विस्तव सिद्ध करणें असेल तर प्रथम धुरावर विस्तवाची व्याप्ति आहे असें दाखवावें लागेल. त्या कामीं पर्वत उपयोगी पडणार नाही कारण त्याच्यावर विस्तव आहे ही गोष्ट अजून निश्चित व्हावयाची आहे. म्हणून या ठिकाणीं सैंपाकघराचा दृष्टान्त घ्यावा लागतो कारण त्या ठिकाणीं विस्तवाचा निश्चय असतो. म्हणून या उदाहरणांत सैंपाकघर 'सपक्ष' होय. 'पक्ष' आणि 'सपक्ष' यांतील हें महत्त्वाचें अंतर लक्ष्यांत न घेतल्यामुळे केव्हा केव्हा कसा वेडगळ प्रकार होतो याचें एक मनोरंजक उदाहरण येथे देतों :—

'अत्रे-विविधवृत्त' या प्रसिद्ध खटल्यांत इंग्रजी Munge या वर्णमालेच्या शेवटच्या e या वर्णाचा कसा उच्चार होतो असा प्रश्न उपस्थित झाला होता. श्री. अत्रे यांचें म्हणणें, त्याचा 'ई' असा उच्चार होतो व म्हणून एकंदर शब्दाचा 'मुंगी' असाच उच्चार होतो असें होतें. याच्या उलट रानडे, कानडे इत्यादि शब्दांच्या इंग्रजी वर्णमाला उदाहरणादाखल पुढे करून त्या शब्दाचा 'मुंगे' असाच उच्चार होतो असें प्रतिपक्ष सिद्ध करीत होता. पण हें प्रतिपक्षाचें म्हणणें जेव्हा अत्रे यांस मान्य होईना तेव्हा "शेवटच्या 'e' चा 'ई' उच्चार होतो असें एखादें नांव दाखवा" असें प्रतिपक्षाने श्री. अत्रे यांस आव्हान दिलें असतां त्यांनी Munge हेंच ठिकाण पुढे केलें. पण पक्ष आणि सपक्ष यांतील भेद लक्ष्यांत घेतला म्हणजे या उत्तरांतील चूक लक्ष्यांत येईल. Munge ह्या शब्दाबद्दलच वाद चालू असल्यामुळे प्रकृत स्थलीं तो पक्षांत मोडतो. अर्थात या ठिकाणीं Munge हा शब्द सोडून दुसरा

शब्द श्री. अत्रे यांनी दाखवावयास पाहिजे होता. हेतूचा 'सपक्षसत्व' म्हणजे सपक्षावर राहणें हा एक आवश्यक गुण आहे. तो दाखवितां येत नसल्यामुळें या ठिकाणचा हेतु सद्धेतु नव्हे. यावरून पक्ष व सपक्ष यांतील भेदाचें स्वरूप व महत्त्व लक्ष्यांत येईल.

हेतूचा तिसरा गुण 'विपक्षावर म्हणजे साध्य जेथे नसेल तेथे न राहणें' (विपक्षासत्व) हा होय. हेतूवरून जर साध्य सिद्ध करावयाचें तर या गुणाची आवश्यकता उघडच आहे. साध्य जेथें निश्चयानें नसतें अशा ठिकाणास 'विपक्ष' म्हणतात. अशा विपक्षावर राहणारा हेतु साध्य कसा सिद्ध करूं शकेल ? 'राम्या गडी देशभक्त आहे; गांधी-टोपी घालतो म्हणून' हेंच उदाहरण घेऊं. यांत गांधीटोपी हा हेतु आहे. राम्या गडी हा पक्ष असून त्यावर तो आहे. जवाहरलाल वगैरे या ठिकाणीं 'सपक्ष' होत. त्यांवरहि हेतु आहेच. अर्थात् 'पक्षसत्व' व 'सपक्षसत्व' हे दोन्ही गुण या हेतूवर आहेत. पण तिसरा नाहीं. जो देशभक्त नाही असा भिकारी किंवा गुप्तपोलीसहि निरनिराळ्या कारणां-स्तव गांधीटोपी घालतोच ! या उदाहरणांत वरील दोन्ही व्यक्ति 'विपक्ष' होत. कारण त्या दोन्ही व्यक्तींत प्रस्तुत उदाहरणांतील साध्य जें 'देशभक्ति' तिचा अभाव असतो. त्या दोन्ही ठिकाणीं अर्थात् विपक्षावर हा हेतु राहतो. म्हणून 'विपक्षासत्व' (विपक्षावर न राहणें) हा गुण या हेतूंत नसल्यामुळे हा सद्धेतु होऊं शकत नाही. येथवर हेतूचे तीन गुण पाहून झाले. 'पक्षसत्व,' 'सपक्षसत्व' आणि 'विपक्षा-सत्व' हेच ते तीन गुण होत. यांपैकीं पहिल्या गुणामुळे परामर्शांतील 'पक्षधर्मता' हा अंश हेतूवर येतो व बाकीच्या दोन गुणांमुळे 'व्याप्ति' सिद्ध होते. म्हणून वरील तीन गुणांनीं युक्त असलेल्या हेतूवर परामर्शां-तील दोन्ही अंश येत असल्यामुळे अशा हेतूस 'सद्धेतु' असें म्हणतात. वरील तीन गुणांखेरीज 'अबाधितत्व' व 'असत्प्रतिपक्षत्व' असेहि आणखी हेतूचे दोन गुण आहेत. त्यांचें विवेचन या प्रकरणाच्या शेवटीं केलें जाईल.

सद्धेतु कसा ओळखावा हें सामान्यतः पाहून झालें. तसेंच सद्धेतूच्या एकूण पांच गुणांपैकी तीन गुणहि पाहून झाले. याच्या उलट जे असतील ते 'असद्धेतु' किंवा 'हेत्वाभास' अथवा 'खोटे हेतु' होत. सद्धेतूवर व्याप्ति व पक्षधर्मता हीं दोन्ही असतात तर उलट यांपैकी कोणतेंहि एक किंवा दोन्ही नसल्यामुळे हेतु खोटा असल्याचें ओळखतां येतें. अशा तऱ्हेने खोटया असलेल्या हेतूंमध्यें वर दाखविलेल्या तीन हेतुगुणांपैकी एकाचा, दोघांचा किंवा केव्हां केव्हां तिघांचाहि अभाव असतो. एवंच व्याप्ति व पक्षधर्मता यांपैकी कोणाचा तरी अभाव दाखवून किंवा वरील तीन गुणांपैकी कोणाचा तरी अभाव दाखवून हेतूचा खोटेपणा सिद्ध करतां येतो. हेतूचा हा खोटेपणा किंवा हेतूचे हे दोष एकंदर पांच आहेत. त्यांपैकी तीन वर दाखविलेल्या तीन गुणांच्या अभावाने ओळखता येतात. हें कसें तेंच आता पाहूं.

तलाव मोठा असला, पलीकडच्या काठावर कांही पेटत असून त्यापासून धूर येत असला तर लांबून तो धूर तळ्यावरच आहे असें भासून तळ्यास आग लागली आहे असें वाटूं लागतें. या ठिकाणीं तळ्यांत धूर आहे म्हणून त्यांत विस्तव आहे असें वाटणें शक्य आहे. या उदाहरणांत 'तळें' हा 'पक्ष', 'विस्तव' हा 'साध्य' व 'धूर' हा 'हेतु'. या हेतूवर वरील तीन गुणांपैकी पहिला गुण (पक्षसत्व) नाही. यामुळे हा खोटा हेतु आहे. या उदाहरणांत पक्षावर हेतु सिद्ध होत नाहीं म्हणून असल्या हेतूस 'असिद्ध' असें म्हणतात. ज्या दोषामुळे हेतु 'असिद्ध' ठरतो त्या दोषास 'असिद्धि' असें नांव आहे. पक्षावर हेतूचें नसणें हा दोष. त्यास 'असिद्धि' असें नांव असून ज्या हेतूवर हा दोष राहतो त्यास 'असिद्ध' असें म्हणतात. पक्षसत्व हा गुण नसलेला हेतु याप्रमाणे असद्धेतु किंवा हेत्वाभास ठरतो.

या दोषाचें हें उदाहरण काल्पनिक दिसलें तरी तेंच ग्रंथोक्त असल्यामुळे व विशेषतः कळण्यास सोपें असल्यामुळे दिलेलें आहे. या दोषाचें थोडा विचार केल्यावर कळून येणारें उदाहरण पाहिजे असल्यास देतां येईल. तें दुर्लभ नाही. विशेषतः दडपश्चमे करणारा लेखक भेटल्यावर तर या दोषाचें जणू पेवच फुटत असतें. उ० पुढील विधान पाहा—

"ऋग्वेदकालीं पातञ्जलयोग प्रचलित होता; पातञ्जलध्यान, त्याने प्राप्त होणारे आनंद व सिद्धि यांचा उल्लेख ऋग्वेदांत हवा तितका सापडतो म्हणून." या विधानांत दिलेला हेतु पक्षावर नाहीं कारण ऋग्वेदांत पातञ्जलध्यान व तज्जन्य सिद्धींचे उल्लेख सापडत नाहीत. परन्तु विवेचनाच्या ओघांत *लेखकाने तसें खुशाल दडपून दिलेलें आहे. "सोन्या मारुतीपुढील वाद्यबंदी राष्ट्रोपकारक आहे, ज्ञातीय कलह नष्ट करणारी आहे म्हणून" हें उदाहरणहि असेंच आहे. त्यांत तसली वाद्यबंदी हा पक्ष आहे. त्यावर ज्ञातिकलहनाशकतारूपी हेतु राहत नाहीं. कारण तसल्या वाद्यबंदीमुळे एका ज्ञातीचे हक्क लाथाडले जातात एवढेंच नव्हे तर दुसऱ्या ज्ञातींस इतरांचे हक्क लाथाडण्यास प्रोत्साहन मिळून त्यामुळे कलह अधिकच तीव्र होतो. तात्पर्य, असली वाद्यबंदी ज्ञातीय कलह नष्ट करणारी नसल्यामुळे ह्या उदाहरणांतील हेतु 'असिद्ध' ठरतो.

कित्येक ठिकाणीं हेतु पक्षावर असला तरी त्याचें जें स्वरूप प्रतिपादिलेलें असतें तें निश्चित झालेलें नसतें. हतूला याप्रमाणे खोटेंच किंवा संदिग्ध विशेषण देणें हाहि असिद्धीचाच एक प्रकार आहे. याचें उदाहरण म्हणून पुढील उतारा दाखवितां येईल—

"वेद हे मंत्रमय आहेत म्हणजे ती सिद्धवाणी असून तिच्यांत दृश्य अथवा अदृश्य असे परिणाम घडवून आणण्याचें सामर्थ्य आहे....या

* श्री. अप्रबुद्ध— वैदिक संस्कृतीची पुनर्घटना पृ.५७.

सामर्थ्यासंबंधी 'स वा ऋग्भ्योऽजायत', 'तस्मात् ऋचोऽजायन्त' अशीं वाक्यें खुद्द वेदांतच आहेत. यांवरून असें दिसतें की शब्दांत.... उत्पादकशक्ति आहे असा वैदिकधर्मीयांचा दृढ विश्वास दिसतो."
(वैदिक संस्कृतीची पुनर्घटना पृ. ४७-४८)

या उताऱ्यांत "वैदिक मंत्र उत्पादकशक्तियुक्त आहेत; ती शक्ति प्रतिपादणारे 'स वा....यत', 'तस्मा....यन्त' असले उल्लेख वेदांत सांपडतात म्हणून" असें अनुमान मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे. यांतील हेतूंत जे पुराव्याचे म्हणून मंत्र दिलेले आहेत ते निराळ्या अर्थाचे असल्यामुळे उत्पादकशक्तिप्रतिपादकत्व हें विशेषण त्या मंत्रांवर येत नाही. हेतूस दिलेलें विशेषण याप्रमाणे हेतूवर नसल्यामुळे हा हेतु असिद्ध होय. याप्रमाणे असिद्धीचे अनेक भेद असून त्यांस निरनिराळीं नांवेंहि दिलेलीं आहेत परन्तु इतक्या सूक्ष्म विवेचनांत येथे शिरण्याचें प्रयोजन नाही. पक्षावर हेतु नसणें, पक्ष-हेतु-साध्यांवरील विशेषणें चुकीचीं असणें हे सर्व 'असिद्धि'दोषाचेच प्रकार असून त्या दोषांनी युक्त असलेल्या हेतूस 'असिद्ध' असें म्हणतात एवढें वाचकांनी ध्यानांत घेतलें म्हणजे तूर्त पूरेसें आहे.

कित्येक ठिकाणीं हेतु पक्षावर असतो पण त्याच्यावर साध्याची व्याप्ति नसते. ही व्याप्ति नसण्याचीं कारणें चार असतात.

(१) हेतु आणि साध्य यांचें नियत साहचर्य असण्याकरिता हेतु सपक्षावर असणें जितकें आवश्यक तितकेंच तो विपक्षावर नसणें आवश्यक आहे. पण कांही हेतु सपक्षावर व विपक्षावर असे दोन्हीकडे असतात. यांत सपक्षावर असणें इष्टच आहे. पण विपक्षावर असणें इष्ट नाही. अशा प्रकारें दोन्हीकडे राहणाऱ्या हेतूंस 'साधारण' असें म्हणतात. मागे दाखविलेलें गांधीटोपीचें उदाहरण या वर्गातीलच होय.

(२) कांही हेतु सपक्ष व विपक्ष अशा दोन्ही ठिकाणीं नसतात.

यांत विपक्षावर नसणें हें इष्टच आहे. पण सपक्षावरहि नसणा योग्य नाहीं. यामुळे सपक्षसत्व या गुणास बाध येऊन त्यामुळे त्यावर साध्याची व्याप्ति राहूं शकत नाहीं. अशा हेतूंस 'असाधारण' असें म्हणतात. उ० बौद्धधर्म अनुकरणीय आहे, बुद्धाने उपदेशिला म्हणून, याप्रकारें वर्णिलेलेंच अनुमान घ्या. या अनुमानांत बौद्धधर्म हा पक्ष असून हेतु फक्त तेवढ्यावरच राहणारा आहे. तो जसा इतर अनुकरणीय गोष्टींवर (अर्थात् सपक्षावर) नाही त्याचप्रमाणे अनुकरणीय नसलेल्या गोष्टींवरहि (अर्थात् विपक्षावरहि) नाही. असल्या हेतूस 'असाधारण' म्हणतात.'गांधींचा मार्ग राष्ट्रोद्धारक आहे; गांधींनी सांगितलेला आहे म्हणून' हें उदाहरणहि असेंच होय. अशा वेळीं हेतु केवळ पक्षावरच राहत असल्यामुळे सपक्षावर किंवा पक्षावर त्याची व्याप्ति पडताळून पाहतां येत नाही ही मुख्य अडचण असते. यामुळे व्याप्तीचा निश्चय होऊं शकत नाही.

(३) कित्येक ठिकाणीं सपक्ष प्रसिद्धच नसतो. उ० 'सर्व अनित्य आहे, ज्ञेय आहे म्हणून.' या उदाहरणांत जगांतील सर्व वस्तु पक्षांत समाविष्ट झालेल्या आहेत. अर्थात् पक्षाबाहेर सपक्ष शिल्लकच राहत नाही. तेव्हा व्याप्तिनिश्चय व्हावा कसा? अशा ठिकाणच्या हेतूस 'अनुपसंहारी' असें म्हणतात.

वरील तिन्ही हेतु व्याप्तिज्ञान होण्यास विरोधी आहेत. पहिला विपक्षावर राहतो म्हणून, दुसरा सपक्षावर राहत नाही म्हणून आणि तिसऱ्याला सपक्ष प्रसिद्धच नसतो म्हणून. याप्रमाणे निरनिराळ्या कारणांस्तव हे सर्व हेतु व्याप्तिज्ञान होऊं देत नसल्यामुळे यांस 'सव्यभिचार' असें म्हणतात.

(४) कित्येक ठिकाणीं साध्याशीं सर्वस्वीं विरुद्ध असलेला हेतु साध्यसाधक म्हणून देतात. अशा हेतूस 'विरुद्ध' असें म्हणतात.

'जातिभेद राष्ट्रोन्नतिकारक आहे,भेद वाढविणारा आहे म्हणून.' हें या हेत्वाभासाचें उदाहरण म्हणून देतां येईल. असल्या चुका एखादा अंध अनुयायी भरमसाट बोलत असतो तेव्हाच बहुतकरून होत असतात. एरवी असल्या ढोबळ चुका कोणी करीत नाही. असल्या हेतूवर साध्याची व्याप्ति नसते हें निराळें सांगावयास नकोच. त्याचप्रमाणे असला हेतु हेत्वाभासांत कां गणला जातो याचेंहि विवरण करण्याचें कारण नाही.

याप्रमाणें व्याप्तीचे प्रतिबंधक चार हेत्वाभास दाखविले. त्यांपैकी पहिले तीन एका वर्गात (सव्यभिचार नांवाच्या) समाविष्ट करून हा चौथा (विरुद्ध) निराळा काढतात. येथपर्यंत 'सव्यभिचार' व 'विरुद्ध' हे दोन व्याप्तिविरोधक हेत्वाभास, तसेंच पहिला पक्षधर्मतेला विरोधी असलेला 'असिद्ध', असे प्रमुख तीन हेत्वाभास दाखवून झाले. या तिन्ही हेत्वाभासांत मागे दाखविलेल्या हेतूच्या तीन गुणांपैकी एक किंवा अनेक गुणांचा विरोध दाखविणारा अंश असतो हेंहि दाखविलेंच आहे. त्यावरून यांस हेत्वाभास कां म्हटलें हेंहि समजून येईलच. असले हेतु अनुमितीचें कारण जो परामर्श त्याचा विरोध करतात व म्हणून त्यांस दुष्ट हेतु (हेत्वाभास) म्हणतात हें आता कोणाच्याहि लक्ष्यांत येईल.

येथपर्यंत दाखविलेल्या हेत्वाभासांहून कांही अन्य प्रकारचे हेत्वाभास आहेत. ते परामर्शाचा प्रतिबंध न करतां प्रत्यक्ष अनुमितीचा विरोध करतात. त्यांचीं नांवें 'सत्प्रतिपक्ष' व 'बाध' अशीं आहेत. त्यांचा आता विचार करूं.

एकाच गोष्टीविषयी केव्हा केव्हा दोन अगदी परस्परविरुद्ध पुरावे उपस्थित होतात. जेव्हा वर वर दिसण्यांत तरी असले दोन्हीकडील पुरावे तुल्यबल असतात त्या वेळीं हें खरें कीं तें खरें असें विचार करणारास होऊन जातें. दोन हेतूंपैकी कोणतातरी एक खोटा असणार नक्की. पण त्याचें खोटेपण उघडकीस येईपर्यंत खऱ्या हेतूसहि त्याचा

त्रास भोगावा लागतो. कारण खऱ्या हेतूपासून होणारी अनुमिति विरोधी हेतूमुळे (पुराव्यामुळे) कुंठित होत असते. या प्रकारचीं उदाहरणें कोर्टांत नेहमी पाहावयास सापडतात. 'आरोपी खुनी आहे' व 'तो तसा नाहीं' हें सिद्ध करणारे पुरावे त्या त्या पक्षाचे वकील इतक्या कसोशीने मांडीत असतात की त्यांमुळे सामान्य मनुष्य अगदी गोंधळून जातो. सामान्य व्यवहारांतहि अशीं उदाहरणें दिसून येतातच. खालील दोन उदाहरणें पाहा. त्यांत परस्परविरोधी पुरावे दिसून येतील:—

(१) { परदेशी कापड घेणें योग्य आहे, स्वस्त मिळतें म्हणून.
परदेशी कापड घेणें योग्य नाही, देशोन्नतिविघातक म्हणून.

(२) { सोन्या मारुतीची घंटा वाजविणें योग्य आहे, हिंदूंच्या हक्कास धरून आहे म्हणून.
ती घंटा वाजविणें योग्य नाही, जातिद्वेष तीव्र करणारी आहे म्हणून.

अशीं कितीतरी उदाहरणें देतां येतील. मात्र येथे हें लक्ष्यांत ध्यावयाचें की या प्रकारच्या उदाहरणांत दोन्ही हेतु हेत्वाभासयुक्त असतात असें नाही. कोणता तरी एकच हेत्वाभास असतो. पण त्या एकाचें हेत्वाभासत्व उघडकीस येईपर्यंत असल्या उदाहरणांतील सद्धेतूदेखील स्वतःस अभीष्ट अनुमिति उत्पन्न करूं शकत नाही. अर्थात् कांही काळ त्यास असद्धेतूप्रमाणेच वागविलें जातें. हा या हेत्वाभासाचा विशेष होय. याचें नांव 'सत्प्रतिपक्ष' असें आहे.

प्रतिपक्षाचा परामर्श चूक आहे असें दाखविण्याच्या भानगडींत न पडतां एकदम साध्याचा विरोध करणारा निराळाच पुरावा पुढे करणें कित्येक वेळां सोयीचें असतें व अशा सोयीकडे पाहूनच कित्येक वेळां या 'सत्प्रतिपक्ष' नांवाच्या हेत्वाभासाचा वादांत उपयोग करतात. प्रतिपक्षाचें खरें समाधान असल्या दोषप्रदर्शनाने होणार नाहीं हें उघड आहे; कारण त्याकरिता त्याने मांडलेल्या परामर्शांतील दोष दाखविणेंच

आवश्यक ठरेल. पण कांही वादांत प्रतिपक्षाची समजूत घालून त्याचें समाधान करणें हें ध्येयच नसतें तर कोणीकडून तरी त्याचा पाडाव करून स्वतःचा विजय प्रस्थापित करणें एवढेंच ध्येय असतें; तेथे या प्रकारचा हेत्वाभास दाखविणेंच अधिक सोयीचें असतें. वादाचीं हीं निरनिराळीं ध्येयें व प्रकार पुढे तेराव्या प्रकरणांत दिलेलींच आहेत.

मागे जे हेतूचे तीन गुण सांगितले त्यांतच या दोषाच्या अनुषंगाने 'असत्प्रतिपक्षत्व' या चवथ्या गुणाची कां भर घातली पाहिजे हें आता कळून येईल. 'असत्प्रतिपक्षत्व' हा हेतूचा गुण, 'सत्प्रतिपक्षत्व' हा हेतूचा दोष आणि अशा दोषामुळे दुष्ट झालेल्या हेतूस 'सत्प्रतिपक्षित' (ज्याला प्रतिपक्षी-विघातक-आहे असा) अशीं नांवें देतात. येथपर्यंत हेतूचे चार गुण व चार हेत्वाभास यांचें वर्णन झालें. आता शेवटचा हेत्वाभास पाहूं.

मुलांचें गणिती ज्ञान कसें एकांगी आह हें दाखविण्याकरिता त्यांस नेहमीं एक मजेदार गणित घालतात तें असें :—

एका झाडावर दहा पक्षी होते. त्यांतील दोन बंदुकीने गोळी मारून खाली पाडले. तर त्या झाडावर किती पक्षी शिल्लक राहिले ?

या गणिती प्रश्नाचें असमंजस मुलगा 'आठ' असें झटकन उत्तर देतो. केवळ गणिताचे दृष्टीने पाहिलें तर या उत्तरांत चूक नाही. पण व्यवहारदृष्ट्या त्यांत फारच मोठी चूक आहे. असेंच केव्हा केव्हा अनुमानपद्धतीने काढलेल्या उत्तराचें होत असतें. अनुमानप्रणालींतील कोणत्याहि नियमाचा भंग न करतां काढलेलें उत्तरहि केव्हा केव्हा चूक ठरतें. कारण या उत्तराच्या अगदी उलट वस्तुस्थिति असते. उ० 'प्रकाशकिरण काचेंतून पलीकडे जाऊं शकणार नाहीत, वस्तुरूप आहेत म्हणून' हेंच अनुमान घ्या. यांत प्रकाशकिरण हा पक्ष आहे. अर्थात् व्याप्ति दाखवितांना तो सोडून इतर वस्तूंकडेच वळलें पाहिजे. जगांत अशा वस्तु आहेत. उ० पाणी, हवा, वाफ वगैरे. या सर्व

ठिकाणीं या उदाहरणांतील हेतु जो वस्तुरूपता किंवा वस्तुपणा तो आहे व ते सर्व काचेंतून पलीकडे जाऊं शकत नाहीतच. यामुळे साध्याचें साहचर्यरूपी व्याप्ति हेतूवर आहे. प्रकाशकिरण हीहि वस्तूच आहे. यामुळे पक्षधर्मता हें जें परामर्शांतील दुसरें अंग तेंहि आहेच. एवंच या ठिकाणच्या परामर्शांतील चूक दाखवितां येत नसल्यामुळे त्यापासून होणारी 'प्रकाशकिरण काचेंतून पलीकडे जाऊं शकणार नाहीत' ही अनुमिति खरी मानावी लागेल. पण प्रत्यक्ष तर आपण काचेंतून किरण पलीकडे जातात हें पाहतों. अर्थात् या हेतूंत कांही तरी दोष आहे हें उघड आहे. पण तो वर दाखविलेल्या चार दोषांपैकी नाही हें आपण पाहिलें. अर्थात् पांचवा दोष असल्या ठिकाणीं मानावा लागतो. त्याचें नांव 'बाध'. 'अनुमानाने जी गोष्ट सिद्ध करावयाची ती प्रत्यक्ष किंवा इतर प्रमाणांचा विरोध करणारी नसली पाहिजे' असा नियम याच प्रकारचे दोष टाळण्याकरिता नैयायिकांनी घालून दिलेला आहे. अर्थात् त्या नियमाचा भंग करून प्रत्यक्षादिप्रमाणसिद्ध वस्तुस्थितीविरुद्ध उपस्थित केलेला हेतु सद्धेतु नव्हे. काचेंतून प्रकाशकिरण जातात हें प्रत्यक्षसिद्ध असल्यामुळे वरील उदाहरणांतील हेतु 'बाधित' म्हणजे बाध नांवाच्या दोषाने युक्त ठरतो. पक्षावर साध्य नसणें याचें नांव 'बाध', व अशा ठिकाणीं राहणाऱ्या हेतूस 'बाधित' असें म्हणतात. या बाध नांवाच्या हेतुदोषावरून हेतूचा पांचवा गुण सिद्ध होतो. त्यास 'अबाधितत्व' असें म्हणतात. प्रत्यक्षादि अनुमानेतर प्रमाणांनी सिद्ध होणाऱ्या वस्तु नाकारणें यास 'बाध' असें म्हणतात. हेतूचा तो दोष आहे. खरा हेतु अशा बाधाने रहित (अबाधित, अबाधितत्वगुणयुक्त) असला पाहिजे. कारण अनुमानप्रमाणास इतर प्रमाणांचा विरोध करण्याचा अधिकार नाहीं. 'अनुमानाने एक गोष्ट सिद्ध होते व त्याविरुद्ध जर प्रत्यक्षप्रमाण येत असेल तर प्रत्यक्षच बाधित होतें असें कां मानूं नये ?' असा येथे प्रश्न

उपस्थित होईल. पण त्याचें उत्तर देण्याकरिता प्रमाणाप्रमाणांत तार-तम्य कसें ठरवावयाचें हें दाखवावें लागेल व तें पुढील आठव्या प्रकरणांत विस्ताराने दाखवावयाचेंच असल्यामुळे येथे त्याचा विचार करतां येत नाहीं. असो.

येथपर्यंत सद्धेतूचे पांच गुण व त्यांवरून दिसून येणारे पांच दोष, तसेंच त्या दोषांवरून सिद्ध होणारे पांच हेत्वाभास (दोषयुक्त हेतु) सांगून झाले. हें सर्व एकदम लक्ष्यांत येण्याकरितां पुढील कोष्टक उपयोगी पडेल.

(हेतूचे) गुण	(असद्धेतूचे) दोष	हेत्वाभास (दुष्ट हेतु)
१ पक्षसत्व	असिद्धि	असिद्ध
२ सपक्षसत्व	सपक्षासत्व	सव्यभिचार (असाधारण + अनुपसंहारी), विरुद्ध
३ विपक्षासत्व	विपक्षसत्व	सव्यभिचार (साधारण), विरुद्ध
४ असत्प्रतिपक्षत्व	सत्प्रतिपक्षत्व	सत्प्रतिपक्ष
५ अबाधितत्व	बाध	बाधित

असिद्ध, सव्यभिचार, विरुद्ध, सत्प्रतिपक्ष आणि बाधित अशा पांच हेत्वाभासांचें येथपर्यंत विवेचन केलें. या हेत्वाभासांचीं हीं नव्यन्यायांत प्रचलित असलेलीं नांवें होत. प्राचीन न्यायांत व क्वचित् नव्या ग्रंथांतहि

याच हेत्वाभासांचीं नामान्तरेंहि आढळतात. तीं येथे दिलेलीं नाहीत.

[वरील पांच हेत्वाभासांपैकी विरुद्ध व सत्प्रतिपक्ष यांत अवान्तर भेद नाहीत. सव्यभिचाराचे तीन अवान्तर भेद दाखविलेच आहेत. बाधिताचे आगम-बाधित, व प्रत्यक्ष-बाधित असे दोन भेद आहेत. त्यांपैकी प्रकाश-किरणांचें वर दिलेलें उदाहरण हें दुसऱ्या प्रकारचें होय. आगम-बाधिताचा विचार पुढील प्रकरणांत करूं.

असिद्धिदोषाचे मुख्य चार भेद आहेत. यामुळे असिद्ध हेत्वाभासाचेहि चार भेद ठरतात. स्वरूपासिद्धि, आश्रयासिद्धि, साध्याप्रसिद्धि, साधनाप्रसिद्धि हे चार असिद्धीचे भेद आहेत. पक्षावर हेतु नसणें यास 'स्वरूपासिद्धि' असें म्हणतात. तळ्यावरील धुराचें जें मागे उदाहरण दिलें आहे तें याच दोषाचें होय. आश्रय म्हणजे पक्ष. त्यावर नसलेलें विशेषण त्यास लावलें तर त्या ठिकाणीं 'आश्रयासिद्धि' हा दोष येतो. उ० पांढरा पर्वत वह्नियुक्त आहे, धूर आहे म्हणून. यांत पांढरा हें पर्वतास लावलेलें विशेषण पर्वतावर नाही. याचप्रमाणे साध्यास व हेतूसहि खोटीं विशेषणें लावलीं तर अनुक्रमें 'साध्या-प्रसिद्धि' व 'साधनाप्रसिद्धि' हे दोष घडून येतात. या दोन्ही दोषांचा निराळा एक वर्ग करून त्यास व्याप्यत्वासिद्धि असेंहि नांव देण्याची रीत आहे. त्याच प्रमाणे असिद्धीचे स्वरूपासिद्धि, आश्रयासिद्धि व व्याप्यत्वासिद्धि असे मुख्य तीन विभाग करून शेवटच्या व्याप्यात्वासिद्धीचे पुन्हा साध्याप्रसिद्धि व साधना-प्रसिद्धि असे दोन पोटभेद करतात. पण हा वर्गीकरणप्रकारांतील भेद विशेष महत्त्वाचा नसल्यामुळे त्याकडे येथे लक्ष्य देण्याचें कारण नाही.]

हेतूंचा खरेखोटेपणा कसा ओळखावा हें येथपर्यंत आपण पाहिलें. खऱ्या हेतूचे गुण कोणते हें वर दाखविलें आहे. त्यावरून खरा हेतु म्हणजेच सद्धेतु ओळखतां येईल. या गुणांपैकी एका किंवा अनेक गुणांची ज्या हेतूचे ठिकाणीं न्यूनता दिसून येईल तो असद्धेतु किंवा हेत्वाभास होय हेंहि आता वाचकांच्या ध्यानांत आलेंच असेल.

सत्य-ज्ञान-साधनांपैकी अनुमानप्रमाणाचा येथें विचार केला. अनुमिति सत्य व्हावी अशी इच्छा असल्यास हेत्वाभासांची नीट ओळख असणें आवश्यक आहे. स्वतःचें अनुमान चुकीचें ठरूं नये

म्हणून ज्याप्रमाणे हेत्वाभासांचें नीट परीक्षण होणें आवश्यक, त्याचप्रमाणे दुसऱ्याशीं वाद करतांनाहि त्याची आवश्यकता आहेच. वादविवादांत स्वतःचा हेतु निर्दोष आहे एवढेंच दाखवून चालत नाही तर प्रतिपक्षाचा हेतु हा खरा हेतु नसून हेत्वाभास आहे हेंहि दाखवावें लागतें. त्या वेळींहि या हेत्वाभासज्ञानाचा उपयोग होतो.

[सद्धेतु व हेत्वाभास यांचें नीट ज्ञान असणारासच वाग्युद्धांत विजय मिळतो, हें मुद्राराक्षस नाटकांतील पुढील श्लोकांत मोठ्या कुशलतेने दाखविलेलें आहे. हा श्लोक श्लेषात्मक आहे. 'साधन' या शब्दाचे 'अनुमानांतील हेतु' व 'सैन्य' असे दोन अर्थ संस्कृत भाषेत आहेत. म्हणून हा द्व्यर्थी 'साधन' शब्द घेऊन "वाग्युद्धांत व रणांगणावरहि चांगल्या हेतूंचा (सद्धेतूंचा) व चांगल्या सैन्याचा उपयोग होतो; उलटपक्षीं दोषयुक्त हेतूंचा किंवा दोषयुक्त सैन्याचा उपयोग केल्यास वादी व सेनापति हे दोघेहि गोत्यांत येतात" असें मोठ्या खुबीने प्रतिपादिलें आहे. तो श्लोक असा :—

साध्ये निश्चितमन्वयेन घटितं बिभ्रत् सपक्षे स्थितिम् ।
व्यावृत्तं च विपक्षतो भवति यत् तत्साधनं सिद्धये ॥
यत्साध्यं स्वयमेव तुल्यमुभयोः पक्षे विरुद्धं च यत् ।
तस्यांगीकरणेन वादिन इव स्यात् स्वामिनो निग्रहः ॥ १ ॥

मुद्राराक्षस ५.१०

अर्थ—पक्षावर निश्चितपणें असणारें (विजयाची खात्री देणारें), अन्वयव्याप्तियुक्त (परस्परांशीं मिळतें जुळतें), सपक्षावर असणारें (आपल्या पक्षाकडे कल असलेलें), विपक्षावर नसणारें (प्रतिपक्षाकडे ओढा नसलेलें) असेंच साधन (हेतु व सैन्य) विजयास उपयोगी पडत असतें. परन्तु जें स्वरूपासिद्ध (विस्कळित), साधारण (आपला पक्ष व प्रतिपक्ष यांकडे सारख्याच भावनेने पाहणारें) किंवा विरुद्ध (स्वपक्षाचा विरोध करणारें) असेल तसल्या साधनाचा (हेतूचा किंवा सैन्याचा) अंगीकार केल्यामुळे जसा वादीचा (वादांत) त्याचप्रमाणे राजाचा देखील (लढाईत) पराभव झाल्यावाचून राहत नाही.

या श्लोकांत वर्णन केल्याप्रमाणे व्यवहारांत व वादांत हेत्वाभास ओळखून ते टाळण्याचा प्रयत्न करणें अत्यावश्यक आहे.]

६ उपमानविचार

सत्यज्ञानाचे प्रत्यक्ष व अनुमिति हे प्रकार व त्यांचीं साधनें पाहून झालीं. आता सत्यज्ञानाचा तिसरा प्रकार व त्याची कारणपरंपरा विचारांत घेऊं.

या ज्ञानप्रकारास 'उपमिति' व त्याच्या साधनास 'उपमान' असें म्हणतात. हा प्रकार प्रत्यक्ष किंवा अनुमान याप्रमाणे फारसा प्रसिद्ध नाही. म्हणून प्रथम या ज्ञानाचें स्वरूप लक्ष्यांत येण्याकरिता एक उदाहरणच पाहूं. तें उदाहरण असें :—

एका शहरांतील मनुष्यास वनगाय कशी असते हें माहीत नसल्यामुळे व ती पाहण्याच्या इच्छेने अरण्याकडे चालला असतां वाटेंत त्यास एका खेडवळाने 'वनगाय गाईसारखी असते' असें सांगितलें. तें ध्यानांत ठेवून तो प्रत्यक्ष अरण्यांत गेला. तेथे गेल्यावर त्याला गाईसारखा एक प्राणी दिसला. त्या प्राण्यांतील गाईसारखेपणा दिसून येतांच त्याला खेडवळाने सांगितलेलें वाक्य आठवलें. व मग 'असल्या प्राण्याला वनगाय असें म्हणतात' अशी कल्पना त्याच्या मनांत आली.

वरील उदाहरणांत उपमान व उपमिति दोन्ही व्यक्त झालेलीं आहेत. अरण्यांत गेल्यानंतर जेव्हा गाईसारखी वस्तु त्यास दिसली तेव्हा (क) 'गाईसारख्या वस्तूंत (वनगाईंत) गाईचें सादृश्य दिसणें' (प्रत्यक्ष), (ख) 'खेडवळाने सांगितलेल्या माहितीची आठवण होणें' (स्मरण), (ग) 'असल्या प्राण्यांना वनगाय म्हणतात' असें ज्ञान होणें (उपमिति) अशीं तीन ज्ञानें त्यास क्रमाने झालीं. यांपैकी शेवटचें (ग) ज्ञान 'उपमिति' होय. हें उपमानप्रमाणाचें फळ. सर्वांत पहिलें (क) तें 'उपमान' (उपमितीचें करण) आणि मधलें ज्ञान (ख) हें त्या ज्ञानाचें

द्वार होय. या मधल्या ज्ञानाच्या द्वाराने पहिल्या ज्ञानापासून तिसरें ज्ञान उत्पन्न होतें.

वरील उदाहरणावरून या प्रमाणाचा उपयेाग एखाद्या शब्दाचा अर्थ कोणता हें जाणण्यापुरताच आहे हें दिसून येईल. शब्दाचे अर्थ जाणण्याचीं कोश इत्यादि अनेक कारणें आहेत. त्यांचें विवेचन पुढील प्रकरणांत आहे. त्या कारणांपैकी 'उपमान' हेंहि एक कारण आहे. जेव्हां पुढील प्रकरणांत दाखविलेल्या व्याकरण, कोश, व्यवहार, संदर्भ वगैरे कारणांनी शब्दाचा अर्थ कळेल तेव्हा या प्रमाणाचा उपयोग नाहीं. फार काय, वरील उदाहरणांत अरण्यांत शहरवासी-याबरोबर दुसरा कोणी आलेला असेल व त्याने 'याला वनगाय असें म्हणतात' असें प्रत्यक्ष वनगाईकडे बोट करून म्हटलें, तर त्या वेळीं जो 'वनगाय शब्दाचा अमुक अर्थ आहे' असा बोध होतो तोहि उप-मितिरूप नाही, तर केवळ वरील उदाहरणांत दाखविलेल्या प्रणालीनेच जेथे एखाद्या शब्दाचा अर्थ कळतो तेथेच तो उपमानप्रमाणाने होतो असें समजावें. हें लक्ष्यांत घेतल्यास या प्रमाणाचें क्षेत्र अगदी संकुचित असल्याचें प्रत्ययास येइल. याच कारणास्तव इतर प्रमाणांचें (प्रत्यक्ष, अनुमान आणि शब्द) तर्कशास्त्रांत जसें वारंवार निरनिराळ्या दृष्टीने विवेचन केलें जातें तसें याचें केलें जात नाही. व म्हणूनच प्रस्तुत ग्रंथांतहि याचें फार विवेचन देण्याचा विचार नाही.

शब्दाचा अर्थ जाणण्याच्या कामीं विशिष्ट परिस्थितींत या प्रमा-णाचा उपयोग असतो हें वर दाखविलेंच आहे. आता याचा इतर प्रमाणांत समावेश कां होऊं शकत नाही हेंहि दाखविलें पाहिजे. त्याकरिता इतर प्रमितींहून 'उपमिति' कशी वेगळी आहे हेंच प्रथम विचारांत घ्यावें लागेल. म्हणून त्याचाच आता विचार करूं.

उपमित्यात्मक जें ज्ञान वर दाखविलें आहे तें प्रत्यक्षात्मक नाही हें उघड आहे. कारण डोळ्यांनी सादृश्य व त्या सादृश्याने युक्त अशी

बाह्य वस्तु (वनगाय) दिसूं शकली तरी त्या वस्तूचें नांव अमुक आहे हें कांही डोळ्यांनी कळणार नाही. अर्थात् या ठिकाणीं वनगाय या शब्दाचा अर्थ जाणणें ही गोष्ट प्रत्यक्षाने झाली असें म्हणतां येत नाही. म्हणून उपमिति प्रत्यक्षाहून भिन्न आहे हें सिद्ध होतें.

आता उपमित्यात्मक ज्ञान खेडवळाच्या वाक्यामुळे झालें असें म्हणावें तर ज्या वेळीं त्याने तें ऐकिलें तेव्हाच त्यास वरील 'उपमिति' नांवाचें ज्ञान व्हावयास पाहिजे होतें. पण त्या वेळीं सदर ज्ञान न होतां त्यानंतर कितीतरी वेळाने अरण्यांत गेल्यावर झालें. अर्थात् हें ज्ञान वाक्यामुळे झालें असें म्हणतां येत नाही. वाक्यामुळे होणाऱ्या ज्ञानासच 'शाब्दबोध' किंवा 'शाब्दज्ञान' असें म्हणतात हें पुढील प्रकरणावरून दिसून येईलच. तेव्हा या ज्ञानाचा शाब्दांत अंतर्भाव होत नाही हें उघड आहे.

अनुमिति कशी होते हें मागे दाखविलेंच आहे. परामर्शाशिवाय अनुमिति होत नसते. वरील उदाहरणांत परामर्श न होतांच शब्दाचा अर्थ कळला असल्याचें दाखविलें आहे. एवंच या ज्ञानाचा अनुमितींतहि अंतर्भाव होऊं शकत नाही. याप्रमाणे प्रत्यक्ष, अनुमिति व शाब्द यांपैकीं कोणत्याहि प्रकारांत या ज्ञानाचा समावेश होत नसल्यामुळे या ज्ञानाचा निराळाच वर्ग करावा लागतो. तसा तो करून त्यास 'उपमिति' असें नांव देतात. प्रमितीचा प्रकार निराळा पडला की त्याचें करण (प्रमाण)हि निराळें दाखवितां आलें पाहिजे. तसें या उपमितीचें करण (म्हणजेच उपमान) सादृश्यदर्शन हें आहे हें वर दाखविलेंच आहे.

सादृश्यदर्शनाप्रमाणेच 'विसदृशधर्मदर्शन' हेंहि उपमानच होय. 'लांब मानेचा जो प्राणी असेल त्यास उंट म्हणतात' हें ऐकून माहीत असल्यास प्रत्यक्ष उंटाच्या ठिकाणीं लांब मान असणें (दीर्घग्रीवत्व) हा विशेष (इतराहून विसदृश धर्म) पाहून 'हा उंट आहे' म्हणजेच

'असल्या प्राण्याला उंट म्हणतात' असें आपणांस कळतें. 'लांब मान असणें' हा इतर प्राण्यांत न आढळून येणारा धर्म आहे. असल्या धर्मास विसदृश किंवा असाधारण धर्म असें म्हणतात. एवंच सदृश-धर्मदर्शनाप्रमाणेच 'विसदृशधर्मदर्शन' हेंहि उपमितीचें करण होय.

सादृश्य ज्या ठिकाणीं वास्तविक असेल अशा ठिकाणीं वरील प्रणालीने जर वरील सारखें ज्ञान होईल तर तें सत्य असतें. उलट भ्रमाने भलत्याच ठिकाणीं सादृश्य भासलें तर त्यानंतर होणारें ज्ञान भ्रमात्मक असतें. 'घोड्यासारखेंच खेचर असतें' हें वाक्य ऐकून जर एखाद्याला गाढव पाहून हें खेचर आहे असें ज्ञान झालें तर तें भ्रमात्मकच होय. अर्थात् सादृश्य विशेष प्रकारें ओळखतां आलें पाहिजे. तें तसें नीट ओळखलें गेलें म्हणजे त्या ठिकाणचें उपमित्यात्मक ज्ञान सत्य असतें. अन्यथा येथेहि भ्रम होत असतो. याप्रमाणे या ज्ञान-प्रकारासहि प्रमा व भ्रम यांचे नियम लागू करतां येतात.

[वैशेषिक व सांख्य हें प्रमाण पृथक् मानीत नाहीत. वैशेषिक या प्रमाणाचा अनुमानांत (सिमु. १४१) अंतर्भाव करतात. सांख्य, उपमानाचा शब्दप्रमाणांत, तर उपमितीचा अनुमितींत अंतर्भाव करतात (सां. कौ. ५). भासर्वज्ञ नांवाचा ग्रंथकार (न्यायसार पृ. २३) हें प्रमाण स्वतंत्र नाहीं असें सांगून त्याचा शब्दांत अंतर्भाव करतो. याप्रमाणे हें प्रमाण स्वतंत्र नसून शब्द किंवा अनुमान यांत अंतर्भूत आहे असें दाखविण्याकडे नैयायिकेतर बहुतेक दार्शनिकांचा व नैयायिकांपैकी भासर्वज्ञाचाहि कल आहे. पूर्वमीमांसक हें स्वतंत्र प्रमाण आहे असें मानतात पण त्याचें स्वरूप त्यांनी कांहींसें निराळें मानलेलें आहे. अरण्यांत वनगाईवर सादृश्य दिसलें म्हणजे 'याच्यासारखी माझी गाय आहे' असें ज्ञान होतें त्यास ते उपमिति असें नांव देतात व हें ज्ञान इतर कोणत्याहि प्रमांत समाविष्ट होत नसल्यामुळे त्याचा निराळा वर्ग करावा असें त्यांचें (शाबरभाष्य १.१.५) म्हणणें आहे. उपमान हें याप्रमाणें स्वतंत्र प्रमाण असून त्यामागून होणारें 'याच्यासारखी माझी गाय आहे' असें जें ज्ञान तें 'उपमिति' होय असें पूर्वमीमांसक सांगतात.

नैयायिकांपेक्षा पूर्वमीमांसकांनी या प्रमाणाचा विशेष प्रकारें उपयोग दाखविलेला आहे. वेदांतील कित्येक यज्ञयागांचीं अंगें जाणण्याच्या कामीं या प्रमाणाचा उपयोग होतो असें त्यांचें म्हणणें आहे. उ० ब्रह्मतेजाची इच्छा असलेल्याने सूर्यदेवताक चरूचा निर्वाप करावा' असें वेदांत वाक्य असून त्यांत सूर्यदेवताक याग सांगितलेला आहे. पण त्याचीं अंगोपांगें सांगितलेलीं नाहीत. अशा वेळीं अग्निदेवताक याग याच्यासारखाच आहे असें ज्ञान होतें (उपमिति) व त्यामुळे सूर्यदेवताक चरुयागांत कोणतीं अंगोपांगें (विध्यन्त) योजावीं हें कळतें. याप्रमाणे ज्या यागाचीं अंगोपांगें वेदांत प्रत्यक्ष सांगितलेलीं नसतील तेथे तीं जाणण्याकरिता या प्रमाणाची (उपमानाची) आवश्यकता पडते असें मीमांसक मानतात.

पण यांपैकी एकहि गोष्ट नैयायिकांस संमत नाही. कारण मीमांसक जसलें ज्ञान उपमिति म्हणून दाखवितात तें केवळ स्मरणात्मक आहे. दोन किंवा अनेक वस्तु सारख्या असतील तर त्यांपैकी कोणतीहि एक पाहिल्यास इतर वस्तूंचें स्मरण होत असतें. अर्थात् मीमांसक मानतात तसली उपमिति स्मृतिरूप असल्यामुळे ती प्रथम प्रमारूपीच होऊं शकत नाही. मग तिचें स्वतंत्र साधन कोठून सिद्ध होणार ? (न्या.मं.पृ.१४६). वेदांतील यागांचीं अंगोपांगें ठरविण्याचे कामीं जो वर या प्रमाणाचा उपयोग दाखविलेला आहे तोहि यामुळेच बरोबर नाही. कारण तसल्या उपमानाने कळून येणारा अर्थ 'चोदनालक्षण' म्हणजे वेदाज्ञेवरून प्राप्त होत नसल्यामुळे त्याचा कांहीच उपयोग नाही. (न्या.मंजरी पृ.१४९ पाहा).]

नैयायिकांच्या मताप्रमाणें उपमितीचें स्वरूप वर दाखविलेंच आहे. त्याचें असाधारण कारण (करण) सादृश्यज्ञान असेंहि मागे दाखविलेंच आहे. हें सादृश्य म्हणजे काय तेवढें पाहून हें प्रकरण संपवूं.

दोन किंवा अधिक वस्तु पाहिल्या म्हणजे त्या सारख्या असल्याचें कित्येक ठिकाणीं आपल्यास दिसून येतें. हा सारखेपणा म्हणजेच 'सादृश्य' किंवा 'सदृशत्व'. हें सादृश्य हा एक स्वतंत्र वेगळाच पदार्थ आहे असें कित्येक मानतात. ज्याप्रमाणे घोडा, घोडा अशा-

सारख्या शब्दप्रयोगावरून आपण घोडा नांवाचा स्वतंत्र पदार्थ मानतों याचप्रमाणें द्रव्य, गुण, कर्म इत्यादि सर्व पदार्थांसंबंधाने आपण सदृश (सारखा) असा एकच शब्द उच्चारतों. म्हणून सादृश्य (सारखेपणा) हा एक स्वतंत्र पदार्थ आहे असें त्यांचें मत आहे. पण वास्तविक हें मत बरोबर नाही. 'दूध बगळ्यासारखें असतें' असें कोणीं म्हटलें तर आपण म्हणतों 'काय वेड तर लागलें नाही ? अरे, कुठे दूध आणि कुठे बगळा !' पण जर यावर पहिला म्हणाला 'अरे' दोन्ही पांढरेच ना ? मग तेवढ्या रंगाच्या बाबतींत तरी ते सारखे आहेत कीं नाहींत ?' तर मात्र आपण त्याचें म्हणणें कबूल करतों. यावरून सादृश्य हा स्वतंत्र पदार्थ नसून अनेक ठिकाणीं राहणाऱ्या धर्मासच तो शब्द लावलेला असतो हें दिसून येईल. अमुक अमक्यासारखा आहे असें जेव्हा आपण म्हणतों तेव्हा तो 'पहिल्या वस्तूहून भिन्न असला तरी त्याच्यामधील कांही धर्म दुसऱ्यावर आहेत' असेंच आपल्या मनांत येत असतें. हे धर्म किती घ्यावयाचे व कोणते घ्यावयाचे हें तारतम्याने ठरवावयाचें असतें. म्हणून सादृश्य हा स्वतंत्र पदार्थ नसून अनेक वस्तूंवरील समान धर्म म्हणजेच सादृश्य होय. एखादी वस्तु दुसऱ्यासारखी असणें म्हणजे पहिल्या वस्तूवरील एक किंवा अनेक धर्म दुसरीवर असणें हेंच होय. जेथे असा एखादाच पण कमी महत्त्वाचा धर्म असेल तेथे 'अमुक अमक्यासारखा आहे' असें म्हटल्याने सादृश्य लवकर लक्ष्यांत येत नाही. वर बगळा व दूध यांचें उदाहरण दिलें आहे तें याच वर्गांतील होय. पण तोच धर्म जर दोन्ही ठिकाणीं प्रमुख असेल तर एका धर्मावरूनहि सादृश्य ओळखूं येतें. उ० 'तोंड चंद्राप्रमाणे आहे.' येथे चंद्र व सौंदर्ययुक्त तोंड यांवरील आनंद उत्पन्न करणें (आल्हादकत्व) हा एकच धर्म मनांत येत असला तरी तो प्रमुख व महत्त्वाचा असल्यामुळे असलें सादृश्य चटकन ध्यानांत येतें. सारखेपणा हा स्वतंत्र पदार्थ नाही; तर दोन

किंवा अधिक वस्तूंवर राहणाऱ्या एका किंवा अनेक धर्मांसच सादृश्य किंवा सारखेपणा म्हणतात हेंच मत योग्य ठरतें. म्हणून नैयायिकांस सादृश्य हा स्वतंत्र पदार्थ मानावा असें वाटत नाही. अशा प्रकारच्या सादृश्याचें ज्ञान नैयायिक उपमितीचें करण मानतात.



७ शब्दप्रमाण

नैयायिकांच्या तीन प्रमाणांचें (सत्यज्ञानसाधनांचें) येथवर विवेचन केलें. आता 'शब्द' नांवाच्या प्रमाणाचा विचार करूं. प्रत्यक्ष वस्तूशीं संबंध आला किंवा त्या वस्तूचें एखादें चिन्ह दिसलें तरी त्या वस्तूचें कसें ज्ञान होतें तें आपण पाहिलें. पण जेथे प्रत्यक्ष वस्तु पुढें नाही किंवा तिचा पुरावाहि उपलब्ध नाही अशा ठिकाणीं केवळ एखाद्याच्या भाषणावरूनहि त्या त्या वस्तूचें ज्ञान होत असतें. उ० ज्याने समुद्र पाहिलेला नाही अशा वऱ्हाडी मित्रास त्याचा कोकणी मित्र सांगतो "समुद्राचें पाणी खारें असतें" हें वाक्य ऐकतांच त्याला समुद्राच्या पाण्याचा विशिष्ट गुण कळून येतो. येथे प्रत्यक्ष समुद्राचें पाणी नसतें. अर्थात् रसनेंद्रियाशीं संबंध येऊन त्यास हें ज्ञान झालेलें नसतें. तसेंच खारटपणाचा एखादा पुरावा (हेतु) हि त्याच्या अनुभवास आलेला नसतो. अर्थात् समुद्राच्या खारटपणाचें हें ज्ञान त्यास प्रत्यक्षाने किंवा अनुमानानें झालें नाही हें सिद्ध आहे. उपमानप्रमाणाचा हा विषयच होऊं शकत नाही. कारण येथे एखाद्या शब्दाचा अर्थ नव्याने कळत नसतो. म्हणून या उदाहरणांत समुद्र खारट असतो हें जें ज्ञान झालें त्याचें कारण निराळेंच मानलें पाहिजे. हें कारण अर्थात् मित्राने उच्चारलेलें 'वाक्य' होय. 'वाक्य' शब्दांचें बनलेलें असतें. म्हणून वाक्यज्ञानालाच 'शब्दज्ञान' असेंहि म्हणतात. या शब्द-(वाक्य)ज्ञानापासून जो वाक्याच्या अर्थाचा बोध होतो त्यास 'शाब्द-बोध' असें म्हणतात. 'बोध' याचा पर्याय शब्द 'ज्ञान' असाहि आहे. म्हणून 'शाब्दबोध' किंवा 'शाब्दज्ञान' या संज्ञा समानार्थकच होत. वरील उदाहरणांतील मित्राच्या वाक्यापासून वऱ्हाडी मित्रास जें ज्ञान झालें, अर्थात् जी प्रमिति झाली, तिचें नांव याप्रमाणे शाब्द-

बोध किंवा शाब्दज्ञान हें होय. प्रत्यक्ष, अनुमिति व उपमिति यांहून निराळ्या प्रकारची अशी ही प्रमिति आहे.

या प्रमितीचें कारण (म्हणजेच प्रमाण) शब्दज्ञान होय. अनेक शब्दांचें वाक्य बनतें. या शब्दासच पद असेंहि दुसरें नांव आहे. तेव्हा पदज्ञान, वाक्यज्ञान किंवा शब्दज्ञान हे तिन्ही शब्द समानार्थक होत. म्हणूनच वरील शाब्दबोध किंवा शाब्दज्ञान नांवाच्या ज्ञान-प्रकाराच्या कारणास (प्रमाणास) हीं तिन्ही नांवें उपयोजितात. पुढील विवेचनांत मात्र एकसूत्रीपणाकरिता यांतील प्रमितीस 'शाब्दबोध' व प्रमाणास 'शब्दज्ञान' हेच शब्द प्रामुख्याने उपयोजिले जातील.

'शाब्दबोधा'चें 'शब्दज्ञान' हें कारण असतें हें आपण पाहिलें. यावरून कोणतेहि व कसेहि शब्द कानांवर आले तरी 'शाब्दबोध' होतो असें वाटण्याचा संभव आहे. पण तसें नाही. केवळ एकच शब्द ऐकला तर त्यापासून कोणताच बोध होणार नाही. उ० कोणीं 'घोडा' एवढा एकच शब्द उच्चारला तर आपण त्यास विचारतों 'घोड्याचें काय ?' आणि त्यानें 'आला' किंवा 'गेला' असें कांही सांगितलें म्हणजे आपलें समाधान होतें. यावरून शाब्दबोध होण्यास एक शब्द पुरा पडत नाही, तर अनेक शब्द ज्यामध्यें आहेत असें वाक्य लागतें हें दिसून येईल. वाक्य कमींत कमी दोन शब्दांचें असतें. म्हणून शाब्दबोध व्हावयास कमींत कमी दोन शब्द कानांवर आले पाहिजेत हें उघड होतें.

हे जे वाक्यांतील शब्द कानांवर यावयाचे ते केवळ संख्येन दोन किंवा अधिक असूनच भागत नाही. त्या शब्दांमध्यें विशेष प्रकारचा संबंधहि पाहिजे. नाही तर 'किडा माणूस मोठा' हे तीन शब्द क्रमाने उच्चारले की झालें वाक्य, असें वाटून त्यापासूनहि शाब्दबोध झाला पाहिजे असें वाटावयाचें. पण असें नाही. वाक्यांतील शब्दांत 'आ-कांक्षा' असते. म्हणजे त्यांतील एखादा शब्द गाळून टाकला तर

लगेच एखादा प्रश्न उपस्थित होतो. पण तोच शब्द वाक्यांत घातला तर तसा प्रश्न उपस्थित होऊं शकत नाही. वरील उदाहरणांत तसें होत नाही. पण 'किड्यापेक्षा माणूस मोठा आहे' असें वाक्य उच्चारलें तर त्यांत वरील असंबद्धता नसते. कारण यांतील कोणताहि शब्द गाळला की लागलाच प्रश्न येतो. 'माणूस मोठा आहे' असें म्हटलें तर 'कोणापेक्षा ?' असा प्रश्न येतो. यासच 'आकांक्षा' असें म्हणतात. ज्या वाक्यांतील पदांमध्यें अशी आकांक्षा असेल त्यासच वाक्य असें म्हणतात. अशी आकांक्षा नसलेल्या नुसत्या शब्दसमूहास वाक्य असें म्हणत नाहीत व तसल्या शब्दांच्या समूहापासून शाब्दबोधहि होत नसतो. शाब्दबोध होण्यास ज्या शब्दसमूहापासून तो व्हावयाचा त्यामध्यें या प्रकारची आकांक्षा पाहिजे. ज्या प्रकारचा शब्द जवळ आल्याशिवाय ज्या शब्दाचा अन्वय कळत नाही त्या शब्दाशीं त्या शब्दाची आकांक्षा आहे असें समजावें (सिमु.८४).

वाक्यांतील शब्दांत आकांक्षा पाहिजे हें आपण पाहिलें. तसेंच ते शब्द जवळ जवळ उच्चारलेले असले पाहिजेत. नाही तर आज एखाद्याने 'तो' असा शब्द उच्चारला व उद्या त्यानेच 'कावळा उडून गेला' असें वाक्य उच्चारलें तर त्यांतील 'गेला' या क्रियापदाशीं आज उच्चारलेल्या 'तो' या शब्दाचा संबंध जोडून भलताच अर्थ निघावयाचा. म्हणून ज्या वाक्यापासून वाक्यार्थबोध व्हावयाचा त्यांतील शब्द विशिष्ट कालावधींतच उच्चारले गेले पाहिजेत. वाक्यांतील शब्दांच्या या विशिष्ट प्रकारच्या सांन्निध्यास 'सन्निधि' किंवा 'आसत्ति' असें नांव आहे.

'नदी तुटली', 'झाड गढूळ झालें', 'घोडयाचीं शिंगें चांगलीं असतात' असलीं वाक्यें उच्चारलीं तर त्यांत वरील आकांक्षा व सन्निधि दिसून येतात. तरीहि असल्या वाक्यांपासून बोध होत नाही. कारण या सर्व वाक्यांत ज्या वस्तूचा किंवा क्रियेचा ज्या क्रियेशीं किंवा

वस्तूशीं संबंध दाखविलेला आहे त्यांच्यांत तशा प्रकारचा संबंध असण्याची शक्यताच नाही. अर्थात् वाक्यापासून अर्थबोध व्हावयाचा तर वाक्यघटक शब्दांच्या अर्थांमध्यें परस्परांशीं संबद्ध होण्याची पात्रता पाहिजे हें उघड आहे. या पात्रतेस 'योग्यता' असें म्हणतात.

[शाब्दबोधास योग्यताज्ञान कारण आहे असें प्राचीन नैयायिक मानतात. नवीनांस हें मत पसंत नाही. वाक्यार्थ कळण्यापूर्वी शब्दांचे अर्थ परस्परान्वययोग्य असल्याचें कसें कळेल असा प्रश्न उपस्थित करून 'योग्यताज्ञान शाब्दबोधास कारण मानण्याचें प्रयोजन नाही; अयोग्यतानिश्चय प्रतिबंधक मानला म्हणजे झालें' असें त्याचें नवीन नैयायिक उत्तर देतात. आणि तेंच खरें मानलें पाहिजे (पृ. ३० पाहा).]

वाक्याचा अर्थ नीट लक्ष्यांत येण्याकरिता वरील तीन कारणांप्रमाणेच वक्त्याचा अभिप्राय अवगत असणें हेंहि एक चौथें कारण ध्यानांत घेतलें पाहिजे. नाही तर वक्त्याचा अभिप्राय बाजूस राहून भलताच अर्थ निघावयाचा. उ० 'तूं कुंतीचा कुमार कानीन' या मोरोपंती आर्याभागाचा 'तूं कुंती, चाकु मार, कानी न' असा अन्वय समजून भलताच अर्थ मोरोपंतांवर लादला जावयाचा. म्हणून वाक्यांचे अर्थ ठरवितांना तीं वाक्यें सांगणारा किंवा लिहिणारा कोणत्या अभिप्रायाने बोलतो किंवा लिहितो हें ध्यानांत घेणें आवश्यक आहे. या वक्त्याच्या अभिप्रायासच 'तात्पर्य' असें म्हणतात. याप्रमाणें आकांक्षा संनिधि, योग्यता व तात्पर्यज्ञान यांची वाक्यार्थज्ञानास उपयुक्तता आहे हें आपण पाहिलें.

वाक्यार्थज्ञानाचीं किंवा शाब्दबोधाचीं हीं अवांतर कारणें होत. मुख्य कारण (करण) शब्दज्ञान (वाक्यज्ञान) असल्याचें मागें दाखविलेंच आहे. पण एवढ्यानेहि शाब्दबोधाचीं सर्व कारणें संपलीं असें होत नाही. संस्कृत वाक्य ऐकलें तर त्यापासून संस्कृतज्ञाला शाब्दबोध होतो. पण असंस्कृतज्ञाला होत नाही. याचें कारण त्या वाक्यां-

तील प्रत्येक शब्दाचा अर्थ त्याला माहीत नसतो हेंच होय. अर्थात् वाक्य ऐकूं आल्यानंतर त्या वाक्यांतील प्रत्येक शब्दाचा अर्थ लक्ष्यांत आला पाहिजे. म्हणून प्रथम शब्द ऐकूं येणें, नंतर त्या त्या शब्दांच्या अर्थाचें ज्ञान होणें व मग 'शाब्दबोध' असा हा या प्रमाणांतील सूक्ष्म क्रम आहे. वाक्यांतील शब्द ऐकले की त्या त्या शब्दांचा अर्थ प्रथम लक्ष्यांत येतो आणि जोपर्यंत तो लक्ष्यांत येत नाही तोपर्यंत शाब्द-बोध होत नाही हें लक्ष्यांत घेतलें तर शब्दज्ञान हें शब्दार्थज्ञानद्वारा शाब्दबोधाचें कारण आहे असें दिसून येईल. आता शब्द ऐकिल्या-वर त्याचा अर्थ कसा लक्ष्यांत येतो तें पाहूं.

'घोडा' असा शब्द उच्चारला म्हणजे घोड्याचें चित्र मनांत उभें राहतें. अर्थात् 'घोडा' हा शब्द व प्रत्यक्ष घोडा यांमध्यें कांहीतरी संबंध असला पाहिजे हें उघड आहे. दोन परस्परसंबद्ध वस्तूंपैकी एक दिसतांच दुसरी आठवणें या घटनेची उपपत्ति लावावयाची तर त्या दोन वस्तूंमध्यें प्रथमपासूनच कांहीं एक संबंध आहे असें मानावें लागतें. बरें, घोडा शब्दानें नेहमीं घोडाच दाखविला जातो असें नाही. "तो मोठा घोडा वाढला आहे" असें आपण म्हणतों तेव्हा 'घोड्या-प्रमाणे निर्बुद्ध' असा अर्थ घोडा या शब्दाने आपल्या मनांत येत असतो. शब्दापासून अशा दोन्ही प्रकारच्या अर्थांचें स्मरण होत असतें. म्हणून शब्दाचा या दोन्ही प्रकारच्या अर्थांशीं संबंध असतो असें मानावें लागतें. या दोन प्रकारच्या संबंधास अनुक्रमें 'शक्ति' व 'लक्षणा' अशीं वेगवेगळीं नांवें असून त्या दोन्हींस 'वृत्ति' असें सामान्य नांव आहे. शब्दाचा अर्थाशीं जो संबंध त्यास 'वृत्ति' असें म्हणतात. या वृत्तीचें ज्ञान नसेल तर शब्दार्थ कळून येत नाही. आणि वाक्यार्थ किंवा शाब्दबोध तर नाहीच नाही. म्हणून शाब्द-बोधास वृत्तिज्ञानाची अत्यंत आवश्यकता असते.

ही वृत्ति दोन प्रकारची असते. एक 'शक्ति' व दुसरी 'लक्षणा'

होय. यांपैकी प्रथम 'शक्ति' कळली तरच पुढें 'लक्षणा' कळून येते. म्हणून प्रथम 'शक्ती'चा विचार करूं.

शब्दाचा त्याच्या अर्थाशीं जो साक्षात् संबंध त्यास 'शक्ति' असें म्हणतात. हा संबंध संयोगादिरूपी नसतो हें उघड आहे. अमुक शब्दापासून अमुक अर्थाचा बोध व्हावा असा संकेत किंवा इच्छा असणें हेंच शक्तीचें स्वरूप होय. "ही इच्छा ईश्वरासारख्या सर्वमान्य पुरुषाची असली पाहिजे; कारण त्याशिवाय घोड्याला घोडाच म्हणावयाचें, गाईला गाय हाच शब्द लावावयाचा, ही जी एकरूपता दिसून येते ती जुळणार नाही" असें प्राचीन नैयायिकांचें मत होतें. पण याप्रमाणे मानल्यास नवीन नवीन उत्पन्न केल्या जाणाऱ्या पारिभाषिक शब्दांस अर्थबोधकत्व नाही असें मानावें लागून त्यामुळे ते शक्तिरहित मानावे लागणार अशी अडचण येते. ती टाळण्याकरिता 'शक्ति' म्हणजे 'ईश्वराची इच्छा' असें न म्हणतां नुसती 'इच्छा'— मग ती कोणाचीहि असो— म्हणजेच शक्ति असें नव्य नैयायिक म्हणतात.

एखाद्या शब्दाचा त्याच्या अर्थाशीं असणारा हा 'शक्ति' नांवाचा संबंध अनेक साधनांनी कळून येत असतो. व्याकरणशास्त्राच्या साह्याने शब्दाचे अंगभूत धातु, प्रत्यय वगैरेंची शक्ति कळते. उपमानाने शक्तिग्रह म्हणजे एखाद्या शब्दाचा अर्थ कसा कळतो हें मागील प्रकरणांत दाखविलेंच आहे. शब्दकोशांवरून शब्दांच्या शक्तीचें ज्ञान होतें हें प्रसिद्धच आहे. केव्हा केव्हा आप्तवाक्यावरून म्हणजे एखाद्या विश्वस्ताच्या वाक्यावरूनहि शब्दार्थ कळतो. लहान मुलांस वडील माणसांच्या हालचालींवरून व बोलण्याचालण्यावरूनहि शब्दांचे अर्थ कळतात. उ० 'चाकू आण' असें बाबांनी उच्चारलें म्हणजे वडील भावाची एखादी क्रिया झाल्याचें बालक अवलोकन करतो. त्यानंतर 'चाकू नेऊन ठेव व कात्री आण' असें बाबा म्हणतात तेव्हाची वडील भावाची क्रिया निरखून व मनांतल्या मनांत बेरीज वजाबाकी करून 'चाकू' व 'कात्री'

या शब्दांचे अर्थ हें सर्व पाहणारा लहान भाऊ ठरवितो. याप्रमाणे एकाच्या आज्ञेस अनुसरून दुसऱ्याची होणारी क्रिया पाहूनहि शब्दांची 'शक्ति' कळून येते. शास्त्रलेखक कांही 'पारिभाषिक संज्ञा' सांगत असतात. त्यांच्या संज्ञांचा त्यांनी सांगितलेला पारिभाषिक अर्थच घेतला पाहिजे. अशा ठिकाणीं त्या शब्दाचे व्युत्पत्त्यर्थ पाहणें चूक होय. अशा प्रकारें अनेक प्रकारांनी शक्तिज्ञान होऊं शकतें. या 'शक्ति' नांवाच्या संबंधानें जो अर्थ ध्यानांत येतो त्यास 'शक्यार्थ' (शक्य + अर्थ) असें म्हणतात.

शब्दाची दुसरी वृत्ति 'लक्षणा' ही होय. 'रामा मनुष्य नसून बैल आहे', 'संभाजी सिंह होता' अशासारख्या वाक्यांत 'बैल' व 'सिंह' हे शब्द सरळ अर्थाने वापरलेले नसतात. येथे दाखविलेल्या वाक्यांपैकी 'बैल' व 'सिंह' या शब्दांचे शक्यार्थ (वाच्यार्थ) येथे अभिप्रेत नाहीत हें उघड आहे. वक्त्याला बैल शब्दाने बैलासारखा (निर्बुद्ध) व सिंह शब्दाने सिंहासारखा (पराक्रमी) असें द्योतित करावयाचें आहे. हें द्योतन शक्यार्थाने, यथाश्रुत अर्थाने किंवा वाच्यार्थाने म्हणजेच 'शक्ति' नांवाच्या वृत्तीने होणार नाही हें उघडच आहे. म्हणून अशा ठिकाणीं ज्या संबंधाने अर्थाचें द्योतन होतें त्या संबंधास (वृत्तीस) 'लक्षणा' असें म्हणतात. त्या त्या शब्दाचा संपूर्ण वाच्यार्थ न घेतां त्यांतील कांही अंश किंवा त्या वाच्यार्थाशीं संबद्ध असलेला दुसराच एखादा पदार्थ जेव्हा मूळशब्दाने दाखविणें वक्त्याच्या मनांत असेल तेव्हा 'लक्षणा' नांवाच्या वृत्तीचा (संबंधाचा) उपयोग असतो. 'ब्राह्मणेतर' शब्दाचा शक्यार्थ पाहिला तर तो अस्पृश्य व हिंद्वितरव्यापी आहे. पण तें सोडून तो शब्द मराठ्यांपुरताच वापरला जातो हें लक्षणेच्या पहिल्या प्रकाराचें उदाहरण होय. यांत शब्दाच्या वाच्यार्थापैकी कांही भाग टाकून कांही घेतला जातो म्हणून या प्रकारास 'जहदजहल्लक्षणा' असें म्हणतात. 'पुण्यांत म्हैसूर लोटलें आहे' या वाक्यांतील म्हैसूर शब्दाचा

अर्थ म्हैसूर शहर नसून म्हैसूर शहरांतील वस्तु असा आहे. अशा ठिकाणीं शब्दाचा वाच्यार्थ सर्वस्वीं टाकून दिला जातो म्हणून या लक्षणेच्या प्रकारास 'जहल्लक्षणा' असें म्हणतात. 'पापड कावळे खातील सांभाळ हां!' या वाक्यांत कावळे या शब्दाने 'पापड खाणारे सर्व प्राणी' दाखवावयाचे असतात. अशा ठिकाणीं शब्दाचा संपूर्ण वाच्यार्थ घेऊन शिवाय आणखीहि कित्येक वस्तु घ्यावयाच्या असतात म्हणून लक्षणेच्या या प्रकारास 'अजहल्लक्षणा' असें म्हणतात. या तिन्ही लक्षणांच्या साह्याने जो अर्थ दाखविला जातो त्यास 'लक्ष्यार्थ' असें म्हणतात. शब्दाचा कोठें वाच्यार्थ घ्यावयाचा व कोठें लक्ष्यार्थ घ्याव-याचा हें तारतम्याने ठरवावें लागतें. 'माझ्या घरावरून तो गेला' असें कोणी म्हणतांच 'खोटें बोलतोस! तुझ्या घराच्या आढयावरून जाणें कोणासच शक्य नाहीं' असें उत्तर देणें रास्त नव्हे. कारण अशा ठिकाणीं 'वरून' याचा यथाश्रुत अर्थ न घेतां समोरून असा लाक्ष-णिक अर्थच घ्यावयाचा असतो (थट्टेंतील गोष्ट निराळी). एखाद्याचें बोलणें खोटें ठरवावयाचें तर त्याच्या वाक्याचा अभिप्राय लक्ष्यांत घेऊन अर्थ केला पाहिजे. उगाच ओढून ताणून आपणच अर्थ ठरवून दोष देणें अशास्त्रीय आहे.

[शक्ति व लक्षणा यांशिवाय 'व्यंजना' नांवाची एक स्वतंत्र वृत्ति साहित्यशास्त्रकार मानतात. नैयायिक तिचा लक्षणेंतच अंतर्भाव करतात. या वादाशीं येथे आपणांस कर्तव्य नाही. जातिवाचक शब्दाची जातीवर शक्ति मानून व्यक्तीवर लक्षणा मानावी असें मीमांसक म्हणतात. या मत-भेदाशिवाय शक्तीचे व लक्षणेचेहि अनेक प्रकार सांगितलेले असून त्यांत परस्परप्राबल्यदौर्बल्याचाहि विचार केलेला आहे. हें सर्व विवेचन विस्तार-भयास्तव येथे देतां येत नाही. जिज्ञासूंनी त्याकरिता (सिमु. ८२ इत्यादि) मूळ ठिकाणेंच पाहावीं हें बरें.]

वाक्य ऐकिल्यावर प्रथम त्यांतील प्रत्येक शब्दाचा अर्थ लक्ष्यांत येतो व मग त्या अर्थांचा परस्परांशीं अन्वय होऊन शेवटीं वाक्यार्थबोध

म्हणजेच 'शाब्दबोध' नांवाचें ज्ञान होतें. त्या 'शाब्दबोध' नांवाच्या ज्ञानप्रकाराचीं कारणें येथवर दाखविलीं. आतां शाब्दबोधाचा खरेखोटेपणा कसा ठरवावयाचा तें पाहूं.

वाक्यापासून झालेल्या शाब्दबोधाचें खरेखोटेंपण वाक्याच्या सत्यासत्यतेवर अवलंबून असणार हें उघड आहे. आणि वाक्याचें सत्यासत्यत्व उच्चारणाराच्या प्रामाणिकतेवर अवलंबून असणार हेंहि तितकेंच स्पष्ट आहे. नुसत्या प्रामाणिकतेवरच नव्हे तर त्याच्या परीक्षणकुशलतेवरहि अवलंबून आहे. नाही तर एखाद्याने पाण्यावरून चालून जाण्याची किमया करावी व ती ज्याने प्रत्यक्ष (?) पाहिली त्याने त्याप्रमाणें वर्णन केलें तर तेंहि प्रामाणिकच ठरावयाचें. जसें दिसलें तसें त्याने सांगितलें त्या अर्थीं त्या वक्त्याला प्रामाणिक म्हणावयाचें असलें तर (नैतिक दृष्टीने) म्हणावें पाहिजे तर ! पण (तर्कशास्त्रदृष्टया) एवढ्यानेच त्याचें वाक्य यथार्थ ठरणार नाही. 'आप्ताचें वाक्य' हें 'शब्दप्रमाण' होय असें शास्त्रकार मानतात. पण लगेच 'जो खरें बोलून दाखवितो तोच आप्त होय' असें आप्ताचें लक्षण शास्त्रकार बजावून सांगतात. या लक्षणांतील 'खरें बोलून दाखविणें' असें म्हणण्यांत "खरें समजण्याची पात्रता असणें व त्या पात्रतेचा भरपूर उपयोग ती ती गोष्ट समजून घेतांना केलेला असणें" या गोष्टींचा गर्भितार्थाने समावेश आहे. तात्पर्य, ज्याने एखाद्या गोष्टीचें 'नीट अवलोकन' केलेलें आहे, तसेंच ज्यास स्वतःचें अवलोकन जसेंच्या तसेंच बोलून दाखविण्याची इच्छा व पात्रता असेल तोच आप्त होय. अशा आप्ताने उच्चारलेलें वाक्यच 'प्रमाण' समजावें. 'शाब्दबोध' नांवाच्या प्रमेचें करण या प्रकारचें आप्तवाक्य होय. यासच 'शब्दप्रमाण' 'वाक्यप्रमाण' किंवा 'आगमप्रमाण' असें म्हणतात.

वाक्यें दोन प्रकारचीं असतात. एक व्यवहारी (अल्पज्ञ) लोकांनी उच्चारलेलें व दुसरें तसें नसलेलें. नाटकें, गोष्टी, मोठमोठे ग्रंथ हे पहिल्या वर्गांत मोडतात. त्यांस 'लौकिक वाक्य' असें म्हणतात.

दुसऱ्या वर्गांत वेदांचा अंतर्भाव होतो. त्यांस 'अलौकिक वाक्य' असें म्हणतात. पहिल्या प्रकारचीं सर्वच वाक्यें प्रमाण नसतात परंतु दुसऱ्या प्रकारचीं म्हणजे वेदवाक्यें मात्र सर्वस्वीं प्रमाण होत. कारण वेद सर्वस्वीं प्रमाण (सत्यज्ञानसाधन) आहेत.

आर्यधर्मीयांस जसे वेद तसेच इतरांस बायबल, कुराण इत्यादि ग्रंथ प्रमाण असतात. अर्थात् येथे जरी मराठी वाचकांस अनुसरून प्रमाणभूत ग्रंथ म्हणून केवळ वेदांचाच उल्लेख केलेला असला तरी चाणाक्ष वाचकांनी तो तुल्य न्यायाने इतर धर्मांच्या ग्रंथांसहि लागू समजण्यास प्रत्यवाय नाही. तसें केल्यानेच पुढील [ ] कंसांतील विवेचनांत आम्ही वेदांबरोबरच बायबलच्या प्रामाण्याविषयीहि उपस्थित केलेला प्रश्न सुसंगत दिसून येईल. वात्स्यायनानेहि याच दृष्टीने या प्रमाणाचें विवेचन करतांना म्लेच्छांचाहि* उल्लेख केलेला आहे. त्यावरून मूळ शास्त्रकार कोणत्याहि धर्मपंथांतील ग्रंथप्रामाण्य ध्यानांत घेऊन व्यापक धोरणाने विवेचन करीत होते हें दिसून येईल.

वेदप्रामाण्य आमच्याकडे मुख्यतः दोन प्रकारांनी सिद्ध केलेलें आहे. एक प्रकार मीमांसकांनी अंगीकारलेला व दुसरा नैयायिकांनी. वेद हे नित्य म्हणजे कोणींहि न केलेले असल्यामुळें प्रमाण होत असें मीमांसक म्हणतात. ग्रंथांत चुका त्याच्या कर्त्याच्या ठिकाणच्या दोषां-मुळे येत असतात. पण वेदांस कोणी कर्ताच नाही, अर्थात् त्यांत दोष नाही व ते दोषरहित आहेत म्हणजेच ते प्रमाण आहेत, असें 'स्वतः-प्रामाण्या'चा सिद्धान्त स्वीकारून मीमांसक म्हणतात. (पुढील प्रकरण, व ध. स्व. नि. पृ. २१ पाहा).

नैयायिक वेद प्रमाण आहेत हें मान्य करतात. पण वेदांचें प्रामाण्य ते अन्य तऱ्हेने सिद्ध करतात. वेदांत कित्येक अलौकिक गोष्टींचें प्रति-पादन आहे. मेल्यानंतर मनुष्याचें काय होतें ? हें विश्व कसें उत्पन्न

---

* आप्तोपदेशः शब्दः । ऋष्यार्यम्लेच्छानां समानं लक्षणम् । न्या.भा. १.१.७.

झालें ? असल्या, मनुष्याला न कळणाऱ्या, गोष्टींचें विवेचन वेदांत सापडतें. यावरून ज्याचें ज्ञान मानवाच्या ज्ञानाच्या मानाने अनंत पटींने मोठें आहे अशा ईश्वरानेच वेद केलेले आहेत हें व्यक्त होतें. एकदा याप्रमाणें सर्वज्ञ ईश्वराने वेद केलेले आहेत हें मान्य केलें म्हणजे त्यांत चूक असणें संभवनीय नाही असें मानणें ओघासच आलें. मीमांसक हाच पुरावा देऊन वेद अपौरुषेय आहेत असें प्रतिपादितात. मीमांसक वेद अपौरुषेय म्हणून प्रमाण असें म्हणतात तर नैयायिक ईश्वर नांवाच्या पुरुषाने ते केलेले असल्यामुळे प्रमाण आहेत असें म्हणतात, एवढाच भेद. बाकी 'वेद सर्वस्वीं प्रमाण आहेत' याविषयी दोघांचेंहि मतैक्यच आहे.

वेदांत सांगितलेलीं कित्येक विधानें खोटीं असल्याचा भास होतो. उ० 'पुत्रकामेष्टि केल्याने पुत्र प्राप्त होतो' असें वेदांत म्हटलें आहे; पण प्रत्यक्ष अनुभव पाहावा तर तसें दिसून येत नाही. अर्थात् वेद प्रमाण नाहीत असें एखाद्याला वाटेल पण तें बरोबर नाही असें नैयायिकांचें म्हणणें आहे. यथासांग कर्म केलें जाईल तर पुत्र मिळालाच पाहिजे. अर्थात् पुत्रकामेष्टि करूनहि जर फळ मिळालें नाही तर कर्मामध्यें कांहीतरी वैगुण्य राहिलें असें खुशाल समजावें (न्या.सू. २.१.५८) असें नैयायिक सांगतात.

मंत्रशास्त्र आयुर्वेद यांत सांगितलेलीं फळें आपण अनुभवितों; व त्यावरून ज्याप्रमाणे मंत्रशास्त्र व आयुर्वेद यांचें प्रामाण्य सिद्ध होतें त्याचप्रमाणे वेदांचेंहि प्रामाण्य सिद्ध होतें असेंहि (न्या.सू. २.१.६८) त्यांनीं म्हटलेलें आहे. एवंच अतींद्रियविषयांत वेद सर्वस्वीं प्रमाण होत.

[वेद ईश्वराने केलेले असल्यामुळे ते प्रमाण आहेत असें नैयायिक म्हणतात पण तें बरोबर नाही. कारण अमुक शब्द देवाचा व अमुक मानवाचा हें ठरविण्यास कांही साधन नाही. शिवाय प्रत्यक्ष वेदांकडे पाहिलें तर त्यांतील कित्येक भाग अमक्याअमक्याने रचले (नवीन तयार केले) असे

उल्लेख विपुल सापडतात (ध. स्व. नि. पृ. ३१ ते ३४ पाहा). अर्थात् वेद निरनिराळ्या ऋषींनी केले हेंच सिद्ध आहे.

वेदांत भौतिक गोष्टींबद्दल जें विवेचन आहे त्यापैकी कित्येक विधानें चुकीचीं असल्याचें आता उघड होऊं लागलें आहे. उ० तै. सं. मध्यें (७.५.२३) 'सूर्य द्युलोकांत असून चंद्रमा त्यावरील नक्षत्र-मंडळांत संचार करतो' असें म्हटलें आहे. सूर्यापेक्षा चंद्र अधिक उंचावर आहे असा भ्रम वैदिक ऋषींस कां झाला याची उपपत्ति महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशांत (विज्ञानेतिहास पृ. २१ पाहा) दिलेली आहेच. पृथ्वी आकाशांत निराधार असल्याचें तसेंच ती गोल असल्याचेंहि वेदांत ठिक-ठिकाणीं (ऋ. सं. १.३३.८, ४.५३.३) प्रतिपादिलेलें आढळून येतें. बायबलांतील विश्वरचनेच्या भरमसाट कल्पनांपेक्षा वैदिक वाङ्मयांतील विश्वरचनेविषयींच्या कल्पना निःसंशय अधिक अचूक आहेत. पण त्या सर्वस्वीं अचूक आहेत असें मात्र म्हणतां येणार नाही. कारण ऐ. ब्रा. १४.६ मध्यें 'सूर्य कधीच अस्त पावत नाही. तो अस्तास जातो, म्हणजे काय तर सायंकाळीं स्वतःस उलट फिरवितो (अस्तानंतर पृथ्वीच्या खालच्या भागाने परत उदयस्थळाकडे येतो)' असें म्हटलें आहे. त्यांत पृथ्वी अंतराळांत स्थिर असून सूर्य तिच्याभोवती फिरतो अशी कल्पना स्पष्ट दिसून येते. याशिवाय चन्द्राच्या कला देव खातात (ऋ. सं. १०.८५.५), अमावास्येच्या रात्रीं सूर्यचंद्र एकाच ठिकाणीं राहतात (ऐ. ब्रा. ४०.५), अमावास्येस चंद्र पृथ्वीवर उतरून औषधिवनस्पतींत प्रवेश करतो (श. ब्रा. १.६,४,५) इत्यादि कित्येक चुकीचीं विधानें वैदिक वाङ्मयांत दिसून येतात.

ऋग्वेदाच्या ५ व्या मंडळांतील ४० व्या सूक्तांत स्वर्भानूने सूर्यास अंधकाराने झाकून टाकलें तेव्हा अत्रीने देवांची उपासना करून त्यास त्या असुराच्या तावडींतून सोडविलें असें वर्णन आहे. सूर्यग्रहणाची प्रक्रिया माहीत नसल्यामुळेच हें सर्व रसभरित वर्णन ऋषीला करावेंसें वाटलें हें उघड आहे. हीं सर्व उदाहरणें लक्ष्यांत घेतल्यास दृष्ट विषयांतहि जर वेद प्रमादरहित ज्ञान देऊं शकत नाहीत तर अदृष्ट विषयांत तरी ते सत्य ज्ञान देऊं शकतील हें खरें कशावरून असा प्रश्न उपस्थित होणें अगदी वाजवी

नाही काय ! निसर्गांतील विविध घडामोडींचें यथार्थ आकलन व तत्संबंधां-तील वेदोक्त नियमांचें पर्यालोचन नैयायिकांनी केलें नव्हतें म्हणूनच त्यांस वेदांतील विधानें बरोबर असतात व ते ईश्वराने केले असें भासलें असावें. पण आज प्रत्यक्ष वेदोक्त विधानांतील चुका दिसत असून त्या नाकारणें शक्य नाही.

मंत्रशास्त्र व आयुर्वेद यांचा दृष्टान्त देणेंहि आता व्यर्थ आहे. कारण निदान मंत्रशास्त्र तरी सध्या गोंधळांत पडलेलें आहे. मंत्राने विषादिहरण निश्चयाने होतें असा विश्वास आज अस्तित्वांत नाही. नैयायिकांच्या काळीं या दोहोंबद्दल लोकांना गाढ विश्वास असेल व त्यामुळे तसा दृष्टान्त त्यांनी दिला असावा. पण आज तशी परिस्थिति नाही. यामुळे याहि युक्तीने वेदप्रामाण्य सिद्ध होऊं शकत नाही.

मनुष्याच्या बुद्धीला आकलन न होण्यासारख्या कित्येक गोष्टी वेदांत आहेत हें खरें. पण तेवढ्यावरून वेद अपौरुषेय आहेत असें म्हणतां येणार नाही. बायबलामध्येंहि 'सर्व सृष्टि सहा दिवसांत उत्पन्न करून सातव्या दिवशीं ईश्वर झोपला' असें म्हटलेलें आहे. तेव्हा तोहि ग्रंथ अपौरुषेय आहे असें म्हणावें लागेल ! कारण सृष्टीच्या आरंभीं जेव्हा मनुष्य नव्हता तेव्हाच्या घटनांचें वर्णन मनुष्यबुद्धीस आकलन होणें शक्य नाही. वस्तुस्थिति अशी आहे की या बाह्यसृष्टीची घटना व आत्म्याची मरणोत्तर अवस्था यांविषयी अनादि कालापासून मनुष्याचे विचार चालूच आहेत. अनेक कल्पना चालू असतां त्यांपैकी एखादी बरी वाटली की तीच त्यास खरी वाटूं लागून ती तो लोकांस सांगतो. ऐक-णारांस प्रत्यक्ष पाहूनच हें हा सांगत असला पाहिजे असें वाटूं लागतें व या प्रक्रियेंतूनच पुढे ईश्वराने केलेले, अपौरुषेय, ऋषींनी तपःसामर्थ्याने पाहिलेले इत्यादि कल्पना निघतात. म्हणून वेदांतील प्रत्येक प्रतिपाद्य कोणीतरी प्रत्यक्ष अनुभविलेलेंच आहे असें मानण्याचें कारण नाही.

'वेदांविषयींचा आदर' पुरावा म्हणून पुढे करून, नैयायिकांनी ते कोण्या सर्वश्रेष्ठ पुरुषाने (ईश्वराने) केलेले असले पाहिजेत असेंहि सिद्ध कर-ण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. पण तोहि बरोबर नाही. वाडवडिलांविषयी जसा स्वाभाविक आदर असतो त्याचप्रमाणे जुन्या वाङ्मयाचेंहि आहे.

जुन्या वाङ्मयाची जोपासना अनेक कारणांस्तव मानवजात करीत आलेली आहे. मराठींतीलच उदाहरण दाखवावयाचें तर तें कहाण्या, आरत्या, ज्ञानेश्वरी, तुकारामाचे अभंग यांचें देतां येईल. या वाङ्मयाची जोपासना वेदांप्रमाणेच केली जाते. याचें कारण त्या वाङ्मयाविषयीचा आदर हेंच होय. हा आदर अनेक कारणांनी उत्पन्न होऊं शकतो. प्राचीन वाङ्मयाची जोपासना आदराप्रमाणेच करमणुकीचें साधन या दृष्टीनेहि होत असते. बाणभट्टाची कादंबरी व मराठींतील लावण्या, पोवाडे, गोष्टी ह्या करमणुकीचें साधन म्हणूनच आजपर्यंत चालू राहिलेल्या आहेत.

वेद आजपर्यंत जसेच्या तसेच चालत आलेले आहेत असेंहि म्हणतां येत नाही. कारण वेदांत पाठभेद भरपूर सांपडतात. यजुर्वेदापैकी तैत्तिरीय–मैत्रायणी–वाजसनेयी वगैरे उपलब्ध संहितांचा तौलनिक दृष्टीने विचार केल्यास हें तेव्हाच मान्य करावें लागतें. उ० यजुर्वेदाचे सुरवातीचेच मंत्र घ्या. निरनिराळ्या संहितांत त्यांचे पुढीलप्रमाणे पाठभेद आढळतात :—

तैत्तिरीयसंहिता– इषेत्वोर्जेत्वा वायवस्थोपायवस्थ देवो वः सविता इ०.

मैत्रायणीसंहिता– इषे त्वा सुभूताय त्वा इ०.

वाजसनेयीसंहिता– इषे त्वोर्जेत्वा वायवस्थ देवो वः सविता इ०.

'तच्चक्षुर्देव...जीवेम शरदः शतम्' हा मंत्र ऋग्वेदसंहितेंत (७.६६.१६) फक्त पश्येम व जीवेम एवढ्या दोनच क्रियापदांनी युक्त सापडतो. पण तोच वाजसनेयीसंहितेंत (३६.२४) शृणुयाम, प्रब्रवाम, अदीनाः स्याम अशा तीन क्रियापदांचीं वाक्यें भरीस घालून वाढविलेला दिसून येतो. तैत्तिरीय आरण्यकांत (४.४२.५) नन्दाम, मोदाम, अजीताः स्याम इत्यादि कित्येक नवीं क्रियापदें घालून तोच मंत्र दिसून येतो. अथर्वसंहितेंत (१९.६७) बुध्येम, रोहेम, पूषेम, भूयेम अशीं वेगळींच क्रियापदें दिसून येतात. तै. आ. त या मंत्राचें अन्तिम वाक्य 'ज्योक् च सूर्यं दृशे।' असें आहे. पण वा. सं. मध्ये तें 'भूयश्च शरदः शतात्।' असें आणि अथर्व सं.मध्ये तेंच 'भूयसीः शरदः शतात्।' अशा रूपांत दिसून येतें. थोडें चिकित्सक दृष्टीने निरीक्षण केलें तर हे पाठभेद कां निघाले हें सहज कळून येईल.

या सारखींच पाठभेदाचीं अनेक स्थळें दाखवितां येतील. त्यांवरून केवळ नजरचुकीनेच नव्हे तर कित्येक वेळां मुद्दामहि पाठ भिन्न केले असल्याचें

दिसून येतें. यावरून वैदिक ऋषीच वेद अपौरुषेय किंवा अपरिवर्तनीय मानीत नव्हते हें उघड होत आहे.

वेद निरनिराळ्या ऋषींनी केलेले आहेत हें वेदांवरूनच सिद्ध होत असल्याचें वर दाखविलेंच आहे. या ऋषींवर ज्यांची श्रद्धा होती त्यांनी आदराने ऋषींनी निर्माण केलेले मंत्र मुखोद्गत केले. प्राचीन काळीं वेद चालू राहण्याचें कारण त्यांच्या निर्मात्या ऋषींबद्दलचा आदर एवढेंच होतें. मागाहून वेदांविषयी निर्माण झालेल्या आदरामुळेहि त्यांचें रक्षण झालेलें आहे. पण या आदराचा प्रामाण्याशीं संबंध असलाच पाहिजे असें मानणें अयुक्त होय (ध. स्व. नि. पृ.६० पाहा).

यावरून वेद सर्वस्वीं प्रमाणच आहेत किंवा ते सर्वस्वीं अप्रमाणच आहेत हीं दोन्ही मतें कशीं चुकीचीं आहेत तें दिसून येईल. अर्थात् जसें इतर वाक्याचें प्रामाण्य आपण इतर प्रमाणांशीं मेळ घालून ठरवितों तसेंच वैदिक वाक्यांचेंहि ठरविलें पाहिजे हें उघड आहे. वेदांत तीन प्रकारचीं विवेचनें दिसून येतात :-

प्रत्यक्षगम्य- सृष्टिव्यापार, भौतिक पदार्थगुणवर्णन इ०.

अनुमानगम्य- सृष्टीची उत्पत्ति, ईश्वराचें स्वरूप, आत्म्याचें स्वरूप इ०.

अतींद्रियदृष्टिगम्य- मरणोत्तर स्थिति, पुनर्जन्म इ०.

यांपैकी पहिल्या बाबतींत प्रत्यक्षप्रमाणसिद्ध असेल तेवढेंच सत्य मानलें पाहिजे. दुसऱ्या बाबतींत निरनिराळ्या अनुमानांचा उपयोग करून सत्यासत्यत्व ठरवावें लागेल. शेवटच्या बाबतींत अतींद्रियदृष्टिसंपन्नांनी तीं तीं विधानें पारखून सत्यासत्यता ठरविली पाहिजे. अतींद्रियदृष्टीच्या प्रामाण्याविषयी मागे पृ.५४ वर विस्तृत विवेचन केलेंच आहे. या पद्धतीने नीट परीक्षण करून वेदांचा जेवढा भाग सत्य ठरेल तेवढाच सत्य मानतां येईल. सत्य तें केव्हाहि सत्यच ठरणार हा विश्वास बाळगून आजच्या आस्तिकांनी हें काम करण्यास उत्साहाने पुढे येणें हाच आजच्या युगांत वेदप्रामाण्यरक्षणाचा उपाय दिसतो. या मार्गाने वेदांची पारख होईपर्यंत वेदाचें प्रामाण्य संदिग्ध आहे असेंच गृहीत धरलें पाहिजे.

नैयायिकांशीं असलेला हा आमचा मतभेद महत्त्वाचा असला तरी तो पुढील विवेचनास लागू करूं नये. या ग्रंथांत [ ] अशा कंसाबाहेरील

विवेचनांत सर्वत्र वेदांतील अतींद्रिय गोष्टीविषयीची सर्व विधानें सत्य असतात हें नैयायिकांचें मत गृहीत धरूनच आम्हीं विवेचन केलेलें आहे हें विसरूं नये. अर्थात् पाप-पुण्य, पावित्र्य-अपावित्र्य इत्यादि विषय प्रत्यक्ष किंवा अनुमान यांनी कळत नाहीत, तर फक्त वेदावरूनच कळतात व त्या बाबतींत वेद प्रमाणच आहेत हें नैयायिकांचें मत गृहीत धरूनच कंसाबाहेरील सर्व विवेचन केलेलें आहे. म्हणून आमचें हें मत बाजूस ठेवूनच [ ] कंसाबाहेरील भाग वाचकांनी वाचावा.]

वेद हा कोणालाहि न कळणाऱ्या गोष्टीच सांगत असल्यामुळे वेदास 'अलौकिक शब्द' असें म्हणतात. ते शब्द प्रत्यक्ष ईश्वराने उच्चारलेले असल्यामुळे लौकिक शब्दांप्रमाणे ते कधीच खोटे ठरण्याचा संभव नसतो. एवंच लौकिक शब्द आप्ताने उच्चारला असेल तेवढाच प्रमाण पण वेद हे ज्याच्या आप्तपणाबद्दल कधीहि शंका येणें शक्य नाहीं अशा ईश्वराने उपदेशिलेले असल्यामुळे सर्वच्या सर्व प्रमाण होत, असा हा या शब्दप्रमाणांत विशेष आहे. वेदांतील वाक्यांचा अर्थ कळण्यास मात्र लौकिक वाक्यार्थास जीं कारणें मागे सांगितलीं आहेत तींच लागू आहेत.

लौकिक आणि अलौकिक अशा दोन्ही प्रकारच्या शब्दांच्या प्रमाणत्वाविषयी येथवर विवेचन केलें. त्यावरून शब्दाभास किंवा खोटे शब्द कोणते हें सहज कळून येईल. अज्ञ, भ्रान्त पुरुषाने उच्चारलेलीं वाक्यें हीं सर्व शब्दाभासाचीं उदाहरणें होत. उलटपक्षीं मागें दाखविलेल्या आप्ताने सांगितलेले शब्द मात्र प्रमाण होत.

या प्रमाणाचें प्रामाण्य ठरविणें अनुमानाच्या प्रामाण्याइतकें सोपें नाही. अनुमानप्रमाणांत हेतूमध्यें व्याप्ति व पक्षधर्मता यांचें अस्तित्व आहे कीं नाही एवढें पाहिलें म्हणजे काम भागतें. पण या प्रमाणाच्या बाबतींत शब्द उच्चारणारा आप्त आहे कीं नाही याचा शोध प्रथम घ्यावा लागतो. अर्थात् व्यवहारांत तें जवळ जवळ अशक्यच आहे. परगावीं वाटेने चालतां चालतां बाजारांत जाण्याची इच्छा झाली व

म्हणून 'बाजाराकडे वाट कोणती जाते,' असा एखाद्यास प्रश्न केला तर तो वाट दाखवील हें खरें आहे. पण सांगणारा आप्त आहे कीं नाही याची जर तेव्हाच छाननी करण्याचें ठरविलें तर तें अव्यवहार्यच होणार नाही काय? शाब्दबोध सत्य ठरण्याच्या मार्गांत एवढी एकच अडचण नाही. आप्ताचें वाक्य नीट ऐकूं येणें, त्याच्या अभिप्रायाबद्दल विपर्यास न होणें, आकांक्षा, योग्यता, संनिधि इत्यादि मागे दिलेलीं कारणें नीट जुळून येणें इत्यादि अनेक कारणांच्या निर्दोषत्वावर शाब्दबोधाचें सत्यत्व अवलंबून असतें.

या शाब्दबोधाच्या मार्गांत इतक्या अडचणी असूनहि या प्रमाणाचा त्याग करणें शक्य नाही. कारण व्यवहारांत शब्दानेच पुष्कळ कामें होतात. प्रत्येक गोष्ट स्वतः पारखून किंवा अनुमानून चालावयाचें म्हटलें तर तें जवळ जवळ अशक्य आहे. अर्थात् इतरांच्य शब्दांत ग्रथित केलेले अनुभव जमेस धरल्यावाचून गत्यंतर नाही. या दृष्टीने या प्रमाणाची व्यवहारास फारच मोठ्या प्रमाणांत आवश्यकता आहे.

धर्म व अध्यात्म या विषयांत तर या प्रमाणाखेरीज दुसऱ्या कोणत्याहि प्रमाणाचें प्राबल्य मानलें जात नाही, हें प्रसिद्धच आहे. धर्मग्रंथांचें प्रामाण्य अबाधित मानून त्याविरुद्ध तर्क लढविणारांस पश्चिमेकडे देहान्त शासनें तर पूर्वेकडे निंदा, हीं याच कारणास्तव सहन करावीं लागलीं आहेत. या सर्वांचें कारण 'धार्मिक ग्रंथांचें प्रामाण्य हें इतर सर्व प्रमाणांच्या प्रामाण्याहून श्रेष्ठ प्रतीचें आहे' ही समजूतच होय. या समजुतीचा खरेखोटेपणा पाहणें हें प्रमाणशास्त्राचें अवश्य कर्तव्य आहे. पण हें कर्तव्य सर्व प्रमाणांचा तौलनिक विचार एकत्र केल्यावाचून पार पडणें शक्य नाही. म्हणून शब्दप्रमाणासच वाहिलेल्या या प्रकरणांत तें न करतां सर्व प्रमाणांचा एकत्र विचार करणाऱ्या पुढील प्रकरणावरच तें काम सोपवूं. आणि या प्रकरणांत

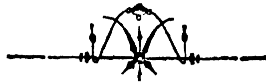
अलौकिक शब्दप्रामाण्याच्या म्हणजे वेदप्रामाण्याच्या मर्यादा दर्शवून हें प्रकरण संपवूं.

'प्रमाणं परमं श्रुतिः' म्हणजे 'वेद हें सर्वश्रेष्ठ प्रमाण आहे' असें या संबंधांत एक वचन नेहमी पुढे करण्यांत येतें. प्रत्यक्षादि प्रमाणांहून श्रुति म्हणजे वेद श्रेष्ठ असल्यामुळें त्याच्यापुढें प्रत्यक्ष व अनुमान कःपदार्थ होत असा या वचनाचा अर्थ करण्यांत येतो. अर्थात् वेदविरुद्ध प्रत्यक्ष किंवा वेदविरोधी अनुमिति अप्रमाण होय असें या वचनावरून मानण्यांत येतें. पण आश्चर्याची गोष्ट अशी की 'प्रमाणशास्त्र' असें म्हणत नाहीं. प्रसिद्ध नैयायिक जयंतभट्ट याने 'स्वर्गमोक्षांचें स्वरूप व कारणें यासारख्या विषयांतच वेदादि शास्त्र प्रमाण होय. प्रत्यक्षसिद्ध विषयांत वेद प्रमाण मानण्याचें कारण नाहीं'* असें स्पष्ट म्हटलें आहे. वेदांतील सर्वच क्रिया स्वर्ग-मोक्षार्थ नसतात व अशा क्रियांस बळेंच अलौकिक किंवा अदृष्ट फळ चिकटवूं नये असेंहि नैयायिकांनी सांगितलेलें आहे. 'संभवति दृष्टफलकत्वे अदृष्टफलकल्पना अन्याय्या' म्हणजे 'एखाद्या क्रियेचें दृष्ट फल संभवत असेल तर त्या ठिकाणीं अदृष्ट फलाची क्लृप्ति लढवूं नये' असें तर सर्वच दार्शनिकांनी कंठरवाने सांगितलेलें आहे. यावरून वेद फक्त अदृष्ट विषयांतच प्रमाण होत हें दिसून येईल. श्रीमदाद्यशंकराचार्यांनी बृहदारण्यकोपनिषदाच्या प्रस्तावनेंत "प्रत्यक्षानुमानांनी न कळणाऱ्या गोष्टींच्याच प्रतिपादनार्थ वेद अवतरलेले आहेत"† असें स्पष्टपणें म्हटलेलें आहे. गीताभाष्यांतहि 'प्रत्यक्षसिद्ध विषयांत श्रुति प्रमाण

* अदृष्टे तु स्वर्गापवर्गमात्रे, लौकिकमोहान्धतमसविलुप्तालोकस्य-लोकस्य शास्त्रमेव प्रकाशः । न्या.मं. पृ.२.

† सर्वोऽप्ययं वेदः प्रत्यक्षानुमानाभ्यामनवगतेष्टानिष्टप्राप्तिपरिहारोपाय-प्रकाशनपरः... दृष्टविषये चेष्टानिष्टप्राप्तिपरिहारोपायज्ञानस्य प्रत्यक्षानु-मानाभ्यामेव सिद्धत्वान्नागमान्वेषणा । बृ.ह. भा.१.१.१.

नाही, प्रत्यक्षाविरुद्ध शंभर श्रुतिवचनें मिळालीं तरी तीं अप्रमाण होत' प्रत्यक्षाविरुद्ध अर्थ असलेली श्रुति अप्रमाण होय' (गी. भा. १८.६६) असें आचार्यांनीं स्पष्टच सांगून ठेवलेलें आहे. अर्थात् 'वेद हें सर्वश्रेष्ठ प्रमाण होय' असें म्हणणें प्रमाणशास्त्रास धरून नाही. प्रत्यक्ष-अनुमानांप्रमाणेच वेदांचें प्रामाण्यहि मर्यादित क्षेत्रांतच मानलें पाहिजे असें प्रमाणविद्या सांगते. तर मग 'प्रमाणं परमं श्रुतिः' असें म्हटलें आहे त्याचा अर्थ काय असा येथे प्रश्न येईल त्याचें उत्तर पुढील प्रकरणांत पाहूं. शाब्दबोध, त्याचीं कारणें व शब्दप्रमाणाच्या मर्यादा हे तीन विषय या प्रकरणांत सांगावयाचे होते ते येथपर्यंत सांगून झाले.



८ प्रमाणविद्येंतील महत्त्वाचे सिद्धान्त

येथपर्यंत सत्यज्ञानाच्या चार साधनांचें (प्रमाणांचें) विवेचन झालें. त्यावरून चार प्रकारचीं सत्यज्ञानें व त्यांचीं चार कारणें कळून आलींच असतील. याप्रमाणे प्रमा व प्रमाणें यांचें पृथक् पृथक् स्वरूप पाहून झाल्यावर त्या सर्वांचा येथे एकत्र विचार करण्याचें योजिलें आहे. त्यामुळें सर्व प्रमाणांचें एकाच ठिकाणीं विवेचन करतां येईल व त्यावरून भारतीय प्रमाणविद्येचें वास्तविक स्वरूप नीट लक्ष्यांत येईल. म्हणून प्रमाणविद्या किंवा तर्कशास्त्र यांतील प्रमुख व महत्त्वाच्या सिद्धान्तांकडे वळूं.

सत्यज्ञानास प्रमा असें म्हणतात. प्रमिति असेंहि त्याचें दुसरें नांव आहे. या प्रमेमध्यें असणाऱ्या धर्मास प्रमात्व किंवा प्रामाण्य असें म्हणतात. संस्कृत भाषेच्या नियमाप्रमाणे प्रमाणाच्या (ज्ञान-साधनाच्या) धर्मास 'प्रामाण्य' (प्रमाणस्य भावः) म्हणावें असा अर्थ क्रमप्राप्त खरा. पण रूढि अशी पडली आहे की संस्कृत ग्रंथांत प्रमात्व व प्रामाण्य हे शब्द बहुतकरून एकाच अर्थाने उपयोजिले जातात. म्हणून पुढील विवेचनांत आम्हींहि प्रमा, प्रमात्व व प्रामाण्य हे शब्द एकाच अर्थानें योजिलेले आहेत.

प्रमा म्हणजे सत्यज्ञान हें ठरलें. पण तें ओळखावें कसें हा मोठा भानगडीचा प्रश्न आहे. नुसतें ज्ञान झालें एवढयाच कारणास्तव तें खरें असें मानावें तर खोटें ज्ञान कोणतेंच ठरणें शक्य नाही. उलटपक्षीं कांही ज्ञानें खोटीं ठरतात, म्हणून जगांत कोणतेंच ज्ञान सत्य असणें शक्य नाही असें मानणें हेंहि बरोबर नाही. कित्येक ज्ञानें व्यवहारांत खरीं ठरतात हें आपण पाहतों. अर्थात् कित्येक

सत्य तर कित्येक असत्य अशीं दोन प्रकारचीं ज्ञानें आहेत हें मानलेंच पाहिजे. आता सत्य व असत्य यांच्या व्याख्या पाहूं.

जो पदार्थ जसा असेल तसाच तो कळणें यास 'सत्यज्ञान' असें म्हणतात. उलट जो जसा नसेल तसा तो आहे असें भासणें यास 'असत्यज्ञान' असें म्हणतात. उ० एखाद्या डोंगरावर झाड असतांना डोळ्यांनी त्याकडे पाहून 'या डोंगरावर झाड आहे' अशा तऱ्हेचें आपणांस ज्ञान झालें तर तें सत्य समजावें. परंतु तेथेंच 'या डोंगरावर मनुष्य उभा आहे' असें ज्ञान झालें तर तें खोटें होय. म्हणून 'ज्या ठिकाणीं जें असेल त्या ठिकाणीं तें भासणें' हें सत्यज्ञानाचें व 'ज्या ठिकाणीं जें नसेल त्या ठिकाणीं तें आहे असें भासणें' हें असत्य ज्ञानाचें थोडक्यांत लक्षण आहे असें म्हणावयास हरकत नाही. सत्यमिथ्याज्ञानांच्या या व्याख्या यथार्थ मानावयाच्या तर ज्ञानाहून बाह्य विषय निराळा असतो आणि त्याचें यथार्थस्वरूप निरनिराळ्या ज्ञानसाधनांनी (प्रमाणांनी) कळूं शकतें या दोन सिद्धान्तांचें सत्यत्व गृहीत धरावें लागतें. मागे प्रत्यक्षाचा विचार करतांना या दोन्ही सिद्धान्तांचें विवेचन केलेलेंच आहे. यामुळे वरील सत्यज्ञानाची व्याख्या योग्यच ठरते. पण हें ज्ञानाचें सत्यत्व कळावें कसें? लांबून डोंगरावर झाड दिसलें पण त्याच वेळीं तेथे खरोखरी झाड आहे हें जर ठरवितां येत नसेल तर त्या ज्ञानाचें सत्यत्व कळणार तरी कसें?

या प्रश्नाचें उत्तर 'अनुभव घेतल्यावर' असें थोडक्यांत देतां येईल. झालेलें ज्ञान खरें आहे कीं खोटें आहे हें प्रत्यक्ष अनुभवानेच ठरवितां येतें. 'बाजारांत शेंगा आलेल्या आहेत' अशी कोणीं आपणांस बातमी सांगितली तर केवळ तेवढ्यावरून खरोखरीच बाजारांत शेंगा आलेल्या आहेत असें मानणें बरोबर होणार नाही. तर उठून बाजारांत जाऊन पाहिलें पाहिजे. तेथे गेल्यावर जर शेंगा दिसल्या

तर पूर्वीची बातमी खरी मानतां येईल. याप्रमाणें ज्ञानाचें सत्यत्व सत्य-सृष्टींत तदनुरूप घेतलेल्या अनुभवावरून ठरवावयाचें असतें. लांबून पाण्यासारखें दिसलें की तेथे पाणी आहे असें ज्ञान आपणांस होतें. तें वास्तविक खरें असलें तरी त्या वेळीं त्याचा खरेपणा कळूं शकत नाही. तर त्या ज्ञानास अनुसरून तिकडे जावें अशी आपल्या ठिकाणीं प्रवृत्ति उत्पन्न होऊन तेथे प्रत्यक्ष आपण गेलों व पाणी पिऊन आपली तहान भागली किंवा पाण्याचा स्पर्श करून गारवा अनुभवास आला म्हणजेच पूर्वी झालेल्या ज्ञानाची सत्यता निश्चित होत असते. ज्या ज्ञानापासून झालेली प्रवृत्ति याप्रमाणे सफल होते तें ज्ञान सत्य होय असें आपण ओळखतों. यालाच 'सफलप्रवृत्ति-जनक ज्ञान' असें म्हणतात. ज्ञान सफलप्रवृत्तिजनक आहे कीं नाही हें पाहून ज्ञानाचें सत्यत्व ठरवितां येतें. यावरून ज्ञान झालें की तावडतोब त्या ज्ञानाचें सत्यत्वहि आपण होऊनच कळतें असें मानणें कसें चूक आहे तें कळून येईल. ज्ञान उत्पन्न होतांच त्याचें सत्यत्व, प्रमात्व किंवा प्रामाण्यहि कळतें असें कित्येक मानतात. त्यांच्या मतास 'स्वत:प्रामाण्यवाद' असें नांव आहे व तो मीमांसकांस संमत आहे. पण मीमांसकांचा हा वाद किंवा हें मत नैयायिकांस पसंत नाही. ज्ञान उत्पन्न होतांच आपण होऊनच त्याचें सत्यत्व कळतें असें मानलें तर कोणत्याहि ज्ञानाबद्दल तें खरें कीं खोटें असा संशय उत्पन्न होण्याचें कारणच राहणार नाही (सिमु. १३६). पण असें होत नाही. ज्ञान झालें की पुष्कळ वेळां तें खरें असेल किंवा नाही याचा संशय येतो. अर्थात् ज्ञानाचें प्रमात्व किंवा खरेपण आपण होऊन कळत नसून मागे सांगितल्याप्रमाणे अनुभवावरून तें निश्चित होतें असें नैयायिक मानतात. नैयायिकांच्या या मतास 'परत:प्रामाण्यवाद' असें नांव आहे. या मताप्रमाणे ज्ञानाचें प्रमात्व किंवा प्रामाण्य त्या ज्ञानाहून भिन्न अशा ज्ञानाने (अनुभवावरून)

कळतें. अर्थात् ज्ञानाची सत्यता त्याचें अनुभवांत प्रत्यंतर पाहूनच निश्चितपणे कळूं शकते, एरवी तिचा निश्चय होत नाही हें सिद्ध झालें.

ज्ञानाचें खरेंपण कसें ओळखतां येतें हें पाहिलें. आतां तें कसें उत्पन्न होतें म्हणजे एखाद्या ज्ञानावर सत्यत्व कसें उत्पन्न होतें हें पाहूं. ज्ञानाचें प्रमात्व (प्रामाण्य) आपण होऊनच (स्वत:) कळतें असें मानणारे (स्वत:प्रामाण्यवादी) मीमांसक, ज्ञान उत्पन्न झाल्यावर 'प्रमात्व' त्याच्या मागाहून उत्पन्न होत नसून ज्ञानाबरोबरच तें उत्पन्न होतें असें मानतात. हें त्यांचें म्हणणें नैयायिकांसहि मान्य आहे. पण ज्ञान उत्पन्न होतांच जरी त्याचें प्रमात्व उत्पन्न झालें असलें तरी त्याचें ज्ञान मागाहून अनुभव घेतल्यावर होतें असें नैयायिकांचें म्हणणें आहे. तसेंच ज्ञानावरील प्रामाण्य 'गुण' नांवाच्या सामग्रीने उत्पन्न होतें असेंहि ते मानतात. मीमांसक तसें मानीत नाहीत. ज्ञानाबरोबरच त्याचें प्रमात्व देखील आपण होऊनच उत्पन्न होतें (स्वत: उत्पद्यते) असें ते म्हणतात. पण ज्ञानाची व प्रमात्वाची उत्पत्ति जर याप्रमाणे एकाच कारणसामग्रीपासून होत असेल तर प्रत्येक ज्ञान प्रमात्मकच मानावें लागेल. आणि जर तसें मानलें तर कोणतेंच ज्ञान खोटें ठरवितां येणार नाही, असा या मीमांसकांच्या मतावर दोष येतो. हा दोष टाळण्याकरिता नैयायिकांनी सत्यज्ञानाची सामग्री गुणयुक्त असली पाहिजे, म्हणजेच प्रमेचें कारण 'गुण' होय, असें मानलें आहे (सिमु.१३१)

प्रमेचे 'प्रत्यक्ष', 'अनुमिति', 'उपमिति' व 'शाब्दबोध' असे चार प्रकार मागे दाखविलेच आहेत. त्या त्या ठिकाणीं त्या त्या प्रमेचें जें विशेष कारण म्हणून सांगितलें तो त्या त्या प्रमेचा गुण होय. अर्थात् सर्व प्रमांचा एकच गुण असणें शक्य नाही. याप्रमाणे विशेषणयुक्त विशेष्याशीं (दृश्य पदार्थाशीं) इंद्रियाचा संबंध असणें हा प्रत्यक्षाच्या बाबतींत गुण समजला पाहिजे. तसेंच साध्यविशिष्टपक्षावर साध्य-

व्याप्यहेतूचें वैशिष्ट्यज्ञान हा अनुमितीचा गुण हें उघडच आहे. उपमितीचा पदशक्तिविशिष्टावर सादृश्याचें ज्ञान होणें हा गुण होय. शाब्दबोधाच्या बाबतींत योग्यताज्ञान, तात्पर्यज्ञान वगैरे मागे सांगितलेले गुण होत. अशा प्रकारच्या गुणांनी ज्ञानावर प्रमात्व उत्पन्न होणें व तें कळणें या दोन्ही बाबतींत नैयायिक वेगवेगळीं कारणें मानीत असल्यामुळे त्यांस 'परतःप्रामाण्यवादी' व त्यांच्या वादास 'परतःप्रामाण्यवाद' अशीं नांवें देतात.

प्रमा कशास म्हणावें, प्रमात्वाचें ज्ञान कसें होतें, तसेंच प्रमात्व कशापासून उत्पन्न होतें हें आपण पाहिलें. त्यावरून भ्रमाचे किंवा असत्य ज्ञानाचे अनुबंध सहज कळून येण्यासारखे आहेत. ते थोडक्यांत असे :—

(१) ज्या ठिकाणीं जो धर्म नाही (जो जसा नाही) त्या ठिकाणीं तो आहे (तो तसा) असें भासणें यास 'अप्रमा' किंवा 'भ्रम' असें म्हणतात. कावीळ झाल्यावर शंख पिवळा आहे असें भासणें, डोळ्यांत बोट घातल्यावर चंद्र दोन दिसणें, पाण्यांत गेलेला काठीचा भाग वाकडा दिसणें हीं सर्व भ्रमाचीं उदाहरणें होत.

(२) भ्रमासच अप्रमा असेंहि म्हणतात. याच्या धर्मास भ्रमत्व, अप्रमात्व किंवा अप्रमाणत्व असें म्हणतात.

(३) ज्ञानाचें अप्रमात्व (अप्रामाण्य) त्या ज्ञानास अनुसरून उत्पन्न झालेली प्रवृत्ति निष्फळ झाली म्हणजे त्यावरून कळून येतें. मीमांसकांसहि हें पसंत आहे. यामुळे 'परतःअप्रमाणवाद' मानण्याच्या बाबतींत दोघांचें मतैक्य आहे.

(४) ज्ञानाचें अप्रामाण्य त्याच्या कारणांतील दोषांमुळें उत्पन्न होतें. प्रत्येक ज्ञानाचे बाबतींत दोष कोणते असूं शकतात हें त्या त्या प्रकरणांत दाखविलेंच आहे.

भ्रमाचे वरील अनुबंध लक्ष्यांत घेतल्यानंतर त्याचे प्रकारहि पाहिले पाहिजेत. भ्रमाचे तीन प्रकार पडतात. ते 'विपर्यास', 'संशय' व 'तर्क' हे होत. मागे झाड असतां तो मनुष्य आहे असें दुरून ज्ञान होतें म्हणून दाखविलेंच आहे. तसेंच वर शंख पिवळा आहे असें दिसणें वगैरे जीं उदाहरणें दिलीं आहेत तीं सर्व 'विपर्यास' या प्रकारांतीलच होत. एकाच ठिकाणीं दोन परस्परविरुद्ध धर्म भासणें यास 'संशय' असें म्हणतात (सिमु. १३०). 'हें झाड आहे कीं मनुष्य' हें त्याचें उदाहरण होय. याचें विस्तृत विवेचन पुढील प्रकरणांत केलेलेंच आहे. प्रतिपक्षाच्या समाधानार्थ एखादी– स्वतःच्या मताने खोटी असलेली– गोष्ट गृहीत धरून त्यावरून प्रतिपक्षाच्या मताप्रमाणे सत्य ठरलेली एखादी गोष्ट असत्य आहे असें मानण्याची पाळी प्रतिपक्षावर आणून सोडणें यास 'तर्क' असें म्हणतात. यांत मूळ गृहीत धरलेली गोष्ट उघड उघड खोटीच असते म्हणून हाहि भ्रमात्मक ज्ञानाचाच एक प्रकार आहे. याचें विस्तृत विवेचन पुढे १२ व्या प्रकरणांत केलेलें आहे. याप्रमाणे भ्रमाचे किंवा अयथार्थ ज्ञानाचे (खोट्या ज्ञानाचे) प्रकार पाहून झाले. आता फिरून एकवार प्रमेकडे वळूं.

प्रमेचें किंवा प्रमाणांचें विस्तृत विवेचन येथपर्यंत केलें. तें लक्ष्यांत घेतल्यास या विषयाचें स्वरूप किती व्यापक आहे हें ध्यानांत येईल या प्रमाणांच्या आधाराने केवळ मनुष्यांचेच नव्हे तर देवांचे आणि पशूंचेहि व्यवहार चालतात असें या विषयाचें महत्त्व प्राचीन ग्रंथकारांनी* वर्णिलेलें आहे. भारतीय प्रमाणविद्येचा हा विशेष होय. तथापि सर्व प्रमाणांत श्रेष्ठ प्रमाण कोणतें या महत्त्वाच्या प्रश्नाचें उत्तर दिल्याखेरीज भारतीय प्रमाणविद्येचें खरें महत्त्व उमजणें शक्य नाही. म्हणून याच प्रश्नाकडे आता वळूं.

* एवमेभिः प्रमाणैर्देवमनुष्यतिरश्चां व्यवहाराः प्रकल्पन्ते नातोन्यथेति
न्या.भा. १.१.

निरनिराळ्या प्रमाणांनी दोन परस्परविरुद्ध विधानें पुढे आणलीं असतां कोणत्या प्रमाणाचें विधान खरें मानावें हा प्रश्न प्रमाणविद्येंतच नव्हे तर व्यवहारांतहि फार महत्त्वाचा आहे. काठी सरळ आहे हें प्रत्यक्ष पाहत असतांच ती पाण्यांत बुडविली तर वाकडी दिसूं लागते. हा झाला प्रत्यक्षाप्रत्यक्षांतील विरोध. पृथिवी सपाट व स्थिर आहे असें आपण अनुभवितों. पण शास्त्रज्ञ ती गोल व गतिमान् आहे असें अनुमानाने सिद्ध करीत असतात. 'प्रत्यक्ष' व 'अनुमान' एका बाजूस तर 'शब्द' (धर्मग्रंथांतील) दुसऱ्या बाजूस असे दोन पक्ष उपस्थित करून युरोपांत धर्माधिकाऱ्यांनी प्रत्यक्ष व अनुमान यांवर उगारलेलें शस्त्र प्रसिद्धच आहे. धर्मग्रंथांतील एखादें विधान प्रत्यक्षाने खोटें ठरलें तरी तेथे प्रत्यक्षच खोटें व धर्मग्रंथांतील विधानच (शब्दच) सत्य असें प्रतिपादिलें जात होतें, हें युरोपीय इतिहास जाणणारांस माहीत असेलच. आपल्याकडेहि 'श्रुति व स्मृति यांची विचिकित्सा करूं नये', 'श्रुति म्हणजे वेद हे सर्वांत श्रेष्ठ प्रमाण होत' असें सांगितलेलें आहेच. तेव्हा सर्व प्रमाणांची नीट छाननी करून कोणतें प्रमाण श्रेष्ठ याचा येथे विचार केला पाहिजे. हा विचार करावयाचा तर पुढील दोन प्रश्न नीट विचारांत घ्यावे लागतील :—

(१) प्रमाणांत परस्परविरोध असूं शकतो काय ?

(२) प्रमाणांत श्रेष्ठपणा व कनिष्ठपणा किंवा प्राबल्य व दौर्बल्य कसें ठरवावें ?

प्रमाणविद्येंतील या दोन महत्त्वाच्या प्रश्नांचा आता क्रमाने विचार करूं.

विरोध उत्पन्न व्हावयाचा तर ज्या वस्तूंत तो होणार त्या वस्तु एकत्र असण्याची निदान शक्यता तरी असली पाहिजे. एक दिल्लीला तर दुसरा पुण्याला अशा प्रकारें भिन्न ठिकाणीं असणारे पहिलवान कुस्ती करूं शकणार नाहीत. तेव्हा प्रमाणाप्रमाणांत विरोध असतो

किंवा नाही हें पाहण्यापूर्वी एकाच ठिकाणीं अनेक प्रमाणें येऊं शकतात कीं नाही या प्रश्नाचा विचार केला पाहिजे. एकाच वस्तूविषयी अनेक प्रमाणांची प्रवृत्ति होणें यास 'प्रमाणसंप्लव' (प्रमाणांचें एकत्र येणें किंवा मैत्री) असें म्हणतात. उलटपक्षीं एका वस्तूचें ज्ञान एकाच प्रमाणाने होत असतें असें मानणें यास 'प्रमाणव्यवस्था' असें नांव आहे. बौद्धादि दार्शनिक प्रमाणसंप्लव मानीत नाहीत. त्यांच्या मतें प्रत्येक प्रमाणाची सामग्री भिन्न असते. अर्थात् दोन प्रमाणांचीं प्रमेयेंहि भिन्नच असलीं पाहिजेत. शिवाय एका प्रमाणाने एखाद्या वस्तूचें स्वरूप कळल्यावर दुसऱ्या प्रमाणाने तें जाणण्याची आवश्यकताहि नसते. यामुळे 'प्रमाणसंप्लव' न मानतां 'प्रमाणव्यवस्था'च (प्रत्येक प्रमाणाचा विषय त्याच प्रमाणाने कळावयाचा) मानली पाहिजे असें त्यांनी मानलें आहे. हें मत स्वीकारल्यास प्रत्येक प्रमाणाची आपापल्यापरी स्वतंत्रता सिद्ध असल्यामुळें त्याच्यांत विरोध नाही; तसेंच त्यांत श्रेष्ठकनिष्ठपणाहि नाही असें मानणें ओघासच येतें. म्हणून बौद्धादि दार्शनिक प्रमाणसंप्लव न मानतां प्रमाणव्यवस्था मानावी असें म्हणतात.

पण हें मत नैयायिकांस पसंत नाही. प्रत्यक्ष अनुभव लक्ष्यांत घेऊन त्यांनी 'प्रमाणसंप्लव' व 'प्रमाणव्यवस्था' हे दोन्ही सिद्धान्त मान्य केलेले आहेत. कांही प्रमेयें अशीं असतात की त्यांचें ज्ञान अनेक प्रमाणांनी होतें. उ० 'बाजारांतील चौकाजवळच्या दुकानास आग लागलेली आहे' असें कोणीं विश्वासूने सांगितलें म्हणजे आपणांस 'आगीचें ज्ञान' शब्दावरून होतें. नंतर आपण बाजाराच्या दिशेने चालूं लागतों. कांही अंतरावर आल्यानंतर धुराचे लोट दिसूं लागतात. ते दिसतांच 'फारच मोठी आग लागलेली दिसते' असें आपण मनाशीं म्हणतों. या वेळीं 'आगीचें ज्ञान' आपणांस अनुमानाने होतें. नंतर अगदी जवळ गेल्यावर प्रत्यक्षच 'दुकान जळत आहे' असें

दिसतें. या उदाहरणांत एकच प्रमेय तीन प्रमाणांनी अवगत झालें. दुकानास आग लागली आहे हें एकच प्रमेय प्रथम शब्दाने, नंतर अनुमानाने व शेवटीं प्रत्यक्षाने कळून आलें. अर्थात् 'प्रमाणसंप्लव' शक्य आहे हें मान्य केलें पाहिजे. मात्र प्रत्येक ठिकाणीं सर्वच प्रमाणें येतील असें नाही. कांहीं विषयांच्या बाबतींत प्रमाणव्यवस्थाहि दिसून येते. उ० 'स्वर्ग मिळतो' हें ज्ञान शब्दप्रमाणानेच व्हावयाचें. प्रत्यक्षाने किंवा अनुमानाने तें व्हावयाचें नाही. गडगडाटावरून (घरांत बसूनच) 'आकाशांत वीज आहे' अशी अनुमिति होते. तेथे प्रत्यक्ष किंवा शब्द उपस्थित नसतात. 'मला हात आहे' हें प्रत्यक्षानेच कळावयाचें. तेथे अनुमानादिकांचा उपयोग नाही. अशा प्रकारें प्रमाणांची कोठे कोठे व्यवस्थाहि दिसून येते (न्या. भा. १.१.३). याप्रमाणे ज्या प्रमेयाच्या बाबतींत प्रमाणव्यवस्था दिसून येते– एकच प्रमाण लागू पडतें– तेथे वर जे दोन प्रश्न उपस्थित केलेले आहेत त्यांचा संबंधच येऊं शकत नाही. कारण अशा ठिकाणीं जें तें प्रमाण आपापल्याच प्रमेयापुरतें असतें. पण जेथे 'प्रमाणसंप्लव' असेल म्हणजे ज्या ठिकाणीं एकाहून अधिक प्रमाणें येऊं शकतात तेथे मात्र श्रेष्ठकनिष्ठपणाचा प्रश्न उत्पन्न होऊं शकतो. म्हणून आता अशींच उदाहरणें लक्ष्यांत घेऊं.

वर दुकानाच्या आगीचें जें उदाहरण घेतलें आहे त्याचा विचार नीट केला तर प्रमाणांतील श्रेष्ठकनिष्ठपणा कसा ठरवावा हें सहज कळून येईल. आप्ताच्या तोंडून बातमी ऐकल्यावर आपण बाजाराच्या दिशेने चालूं लागतों; अर्थात् ऐकलेल्या वाक्यावर आपला अंधुक अविश्वास असतो असाच याचा अर्थ होतो. पुढे धूर दिसूं लागला म्हणजे आपण मनांत म्हणतों 'त्याने सांगितलें तें खरें दिसतें' पण इतकें झाल्यावरहि आपण थांबत नाहीं तर अधिक जवळ जाऊं लागतों. वाटेंत कोणीं 'अहो, आग लागली आहे' असें

सांगितलें तर आपण त्याकडे विशेष लक्ष्य देत नाहीं. फार काय, 'प्रत्यक्ष धूर दिसतो आहे त्यावरून मला तें कळतेंच आहे. तूं सांगावयास नको' असेंहि आपण त्यास उत्तर देतों. त्यावरून अनुमानापुढें शब्दप्रमाणाचें महत्त्व नाही हें दिसून येईल. याप्रमाणे दोन प्रमाणांचा समाचार घेऊन आपण प्रत्यक्ष दुकानाजवळ येतों. तेथे प्रत्यक्ष आग पाहिल्यावर आपणांस कोणतीच शंका राहत नाही. हा एकंदर प्रकार लक्ष्यांत घेतला तर शब्दापेक्षा अनुमान व अनुमानापेक्षा प्रत्यक्ष कशीं श्रेष्ठ आहेत हें दिसून येईल.

सा चेयं प्रमितिः प्रत्यक्षपरा। न्या.भा.१.१.३

आसन्नतरस्त्विन्द्रियार्थसन्निकर्षादग्निप्रत्ययं करोति तदा निराकाङ्क्षो भवतीत्यतः प्रधानं प्रत्यक्षमिति। न्या.वा.१.१.३

इत्यादि वाक्यांनी हेंच तत्त्व निरनिराळ्या ग्रंथकारांनी स्पष्टपणें सांगितलेलें आहे. त्या सर्वांचा "जेव्हा प्रमाणसंप्लव असेल तेव्हा प्रत्यक्ष श्रेष्ठ, त्याच्या खालोखाल अनुमान व सर्वांत शेवटीं शब्द; अर्थात् शब्दाने प्रत्यक्ष व अनुमान यांचा विरोध करतां कामा नये, अनुमानाने प्रत्यक्षाचा विरोध करतां कामा नये" हाच अर्थ आहे. 'प्रमाणसंप्लव' असतांना सर्व प्रमाणांत प्रत्यक्षच श्रेष्ठ असल्याचें याप्रमाणे शास्त्रकार ठरवितात.

प्रत्यक्षाचें हें श्रेष्ठत्व बृहदारण्यकोपनिषदांत फारच उद्बोधक पद्धतीने वर्णिलेलें आहे. तेथे तुरीय (चतुर्थ, सर्वश्रेष्ठ) स्थानाचें वर्णन करून तें स्थान सत्यावर अधिष्ठित असल्याचें सांगितलेलें आहे. तें सत्य कोणतें हें सांगतांना 'डोळा हेंच सत्य होय' असें निक्षून सांगितलेलें आहे. त्याच ठिकाणीं डोळा सत्य (प्रमाण) कां याची चर्चा करितांना 'जर दोघे (एक ऐकीव माहितीचा व दुसरा प्रत्यक्ष पाहिलेला) एखादा वाद घेऊन आले तर आपण जो 'मीं पाहिलें' असें म्हणेल त्याचेंच

खरें मानतों' असें उदाहरणहि दिलेलें आहे.* यावरून उपनिषदांसहि प्रत्यक्षाचें शब्दाहून श्रेष्ठत्व प्रतिपादण्यास अडचण वाटत नव्हती हें उघड दिसून येतें. यावरून जेथे तिन्ही प्रमाणें एकत्र येतील तेथे प्रत्यक्षाचा मान पहिला, त्याच्या खालोखाल अनुमानाचा व सर्वांत शेवटीं शब्दप्रमाणाचा असतो हें दिसून येईल. पण जेथे प्रमाणव्यवस्था असेल तेथे प्रत्येक प्रमाण आपापल्यापरी स्वतंत्रच असल्यामुळे त्यावेळीं श्रेष्ठकनिष्ठता किंवा प्राबल्यदौर्बल्य असूं शकत नाही,† हेंहि यावरून दिसून येईल. शंकराचार्यांनीहि 'जर वेदांत प्रत्यक्षविरोधी विधान असेल तर तेथे त्याचा यथाश्रुत अर्थ न करतां प्रत्यक्षाच्या अनुरोधाने (प्रत्यक्षाचा विरोध न करतां) अर्थ करावा' असें कां म्हटलें आहे तें आता ध्यानांत येईल. एवंच 'शब्द हें सर्वश्रेष्ठ प्रमाण आहे' असें विधान करणें प्रमाणशास्त्रविरुद्ध आहे. याप्रमाणें 'प्रमाणसंप्लव' असेल तेव्हा प्रत्यक्ष व त्याच्या खालोखाल अनुमान श्रेष्ठ; परंतु प्रमाणव्यवस्था असेल तेव्हा कोणीच कोणापेक्षा श्रेष्ठ अथवा कनिष्ठ नाही हें पाहून झालें. आणि त्यावरून प्रमाणांत परस्परविरोध नसतो हेंहि सामान्यतः कळून येईल.

[प्रमाण शब्दाचा दुसरा अर्थ ग्राह्य किंवा हितकर असा आहे. उ०

न कुलं वृत्तहीनस्य प्रमाणमिति मे मतिः।
अन्त्येष्वपि हि जातानां वृत्तमेव विशिष्यते ॥

या ठिकाणीं प्रमाणशब्दाचा अर्थ सत्यज्ञानाचें साधन असा मुळीच घेतां येत नाही. तर वृत्तहीन मनुष्याचें कुल ग्राह्य किंवा हितकर नाही असा

---

* तद्वैतत्सत्ये प्रतिष्ठितं। चक्षुर्वै सत्यं, चक्षुर्हि वै सत्यं। तस्माद्यदिदानीं द्वौ विवदमानावेयातामहमदर्शमहमश्रौषमिति, य एवं ब्रूयादहमदर्शमिति तस्मा एव श्रद्दध्याम। बृह. उ. ५.१४.४ एतद्वै मनुष्येषु सत्यं यच्चक्षुः।... यद्धु वै स्वयं दृष्टं भवति न बहूनां जनानामेव श्रद्दधति। गोपथ ब्रा.उ. २.२३.

† यत्र पुनर्व्यवस्था तत्र गुणप्रधानता न विम्यते। न्या. वा. १.१.३

येथें अर्थ घ्यावा लागतो. प्रत्येक गोष्ट ग्राह्य असतेच असें नाही. किंबहुना अनुमानानें ग्राह्य ठरविलेली वस्तूहि समयबाधित (उ० दुसऱ्याच्या बागेंतील सुंदर फूल) असूं शकते. अशा ठिकाणीं तर्कापेक्षां किंवा अनुमानापेक्षा समय, संकेत किंवा कायदा श्रेष्ठ असें म्हटल्यास तें योग्यच होय. आणि असे कायदे सांगणारी श्रुति या अर्थानें ती श्रेष्ठ ठरली तर त्यांत वावगें कांहीच नाही. कारण कायद्याविरुद्ध केलेलें वर्तन हितकर ठरत नाही. मात्र हे कायदे देखील सामाजिक हिताचा विचार करून ठरविलेले असतात व श्रुति प्रत्येक युगांत बदलत असते हें लक्ष्यांत घेतलें की 'प्रमाणं परमं श्रुतिः' म्हणजे त्या त्या काळांतील कायदे हे सर्वांत श्रेष्ठ अशा हितकर मार्गाचें ज्ञान करून देणारे असतात व त्यांच्या विरुद्ध वैयक्तिक हिताहितमूलक तर्क उपस्थित करून त्यांचा विरोध करूं नये असा 'ते सर्वार्थेष्वमीमांस्ये, ताभ्यां धर्मो हि निर्बभौ' इत्यादि वचनांत सांगितलेला सिद्धान्त योग्यच ठरेल ! एकदा कायदा ठरल्यावर त्याचा तर्कानें विरोध कां करूं नये याचें हें उत्तर झालें. पण याचा अर्थ कायदा ठरवितांनाहि तर्कयुक्त विचार करूं नये असा नाही. 'यस्तर्केणानुसंधत्ते स धर्मं वेद नेतरः' यांसारख्या वचनांत तर्काचा आश्रय करण्यास सांगितलें आहे तें एवढ्याचकरिता. हा सर्व विचार केला तर धर्म व तर्क यांचा विरोध असून धर्माच्या बाबतींत धर्मशास्त्रीय ग्रंथच श्रेष्ठ असें मानणें कसें सर्वस्वीं चुकीचें आहे हें कळून येईल. या विषयाचा विस्तृत विचार 'धर्मस्वरूपनिर्णय' प्रकरणें १२, १३ व १४ यांत केलेला आहे तो जिज्ञासूंनी अवश्य पाहावा.]

प्रमाणाप्रमाणांत विरोध येऊं शकत नाही हें सामान्यतः वर दाखविलेंच आहे. पण त्याचें अधिक स्पष्टीकरण करणें आवश्यक असल्यामुळे आता प्रमाणविरोधाचा विशेषप्रकारें विचार करूं. नुसता भेद आहे एवढ्यावरून विरोध सिद्ध होत नाही. गवंडी, सुतार व मजूर यांचीं कामें भिन्न असतात. तथापि ते परस्परसहकारितेने घर निर्माण करूं शकतात. यावरून विरोध कोठे असतो तें दिसून येईल. 'कार्य' भिन्न असण्यावर विरोध अवलंबून नसून 'ध्येय' विरुद्ध असण्यावरच तो अवलंबून असतो, हें मान्य करावें लागेल. सर्व प्रमा-

णांचें ध्येय सत्याचें ज्ञान करून देणें हेंच आहे. एका वस्तूच्या बाब-तींत परस्परविरुद्ध दोन कल्पना सत्य असूं शकत नाहीत. त्यांतील कोणती तरी एकच सत्य असणार हें उघड आहे. याप्रमाणे सत्याचें स्वरूप एकाच प्रकारचें असल्यामुळे त्याकडे नेणाऱ्या प्रमाणांत विरोध असणें शक्य नाही. केव्हा केव्हा विरोध दिसतो तो वास्तविक नसून कोणत्या तरी भ्रमामुळे उत्पन्न होत असतो. व तो नीट परीक्षण केलें म्हणजे दिसून येऊं शकतो.

मागील हेत्वाभासाच्या प्रकरणांत प्रत्यक्षबाधिताचें उदाहरण दिलें आहे. तेथे काचेंतून प्रकाश जाणार नाही असें सांगणाऱ्या अनुमा-नाचा काचेंतून तो पलीकडे जातो हें दाखविणाऱ्या प्रत्यक्षाशीं विरोध दाखवून प्रत्यक्षविरोधी असणें हा अनुमानाचा दोष आहे हें दाख-विलें आहे. तेथे वास्तविक सद्धेतु नाहीच. इतर प्रमाणांशीं विरोध न करतां जें अनुमान एखादी गोष्ट सिद्ध करील तेंच अनुमान खरें असा नियम असल्यामुळे या ठिकाणच्या अनुमानास खरें प्रमाणच म्हणतां येत नाही. अर्थात् या ठिकाणीं दोन खऱ्या प्रमाणांचा विरोध आला असें होतच नाही.

पण येथे असा प्रश्न उपस्थित होईल की खोटा कां होईना पण प्रथमदर्शनीं विरोध दिसतो; तसेंच सत्य एकाच प्रकारचें असल्या-मुळे परस्परविरोधी दोन प्रमाणांपैकी कोणतें तरी एक खोटें असणार हेंहि कबूल; पण असा विरोध उत्पन्न झाल्यावर अमुक खरें व अमुक खोटें हें कशावरून ठरवावयाचें ? प्रत्यक्ष व अनुमान हीं दोन्ही प्रमाणें आहेत हें कबूल. पण वरील प्रकाशकिरणाच्या उदाहरणांत प्रत्य-क्षाचें वर्चस्व अनुमानाने मानावें याचें कारण काय ?

या प्रश्नाचें उत्तर असें आहे की प्रत्यक्ष हें केवळ तें प्रत्यक्ष आहे म्हणून श्रेष्ठ मानावें असें नैयायिक म्हणत नाहीत. तर जेथे एखादा विवाद्य विषय प्रत्यक्षानेच सिद्ध होणारा असेल तेथे प्रत्यक्षच प्रमाण

मानलें पाहिजे. व तसें तें मानलें तर अनुमान उपस्थितच होऊं शकत नाही. वरील काचेंतून प्रकाशाच्या जाण्याचेंच उदाहरण घ्या. प्रकाश व तो कशांतून जातो किंवा जात नाही हें आपणांस कशाने कळतें ? जन्मांध मनुष्याला प्रकाशाची कल्पना तरी येते काय ? तसेंच एखाद्या वस्तूंतून प्रकाश पलीकडे जातो किंवा नाही हें तरी प्रत्यक्ष पाहिल्यावाचून कळेल काय ? अर्थात् या ठिकाणीं जो विषय अनुमानाने सिद्ध करण्याचा आव घातला आहे तो वास्तविक त्याचा नसून प्रत्यक्षाचा आहे; आणि म्हणूनच या ठिकाणीं प्रत्यक्ष प्रबल असें म्हटलें आहे. पण याचा अर्थ नेहमीच प्रत्यक्ष प्रबल असतें असा मात्र नाही.

कित्येक ठिकाणीं प्रत्यक्षाचा विरोध असूनहि अनुमान खरें ठरतें. उ० भूमितींतील बिंदु व रेघ यांच्या व्याख्या घ्या. महत्त्वरहित अस्तित्व कोठेच प्रत्यक्ष दिसून येत नाही. तसेंच रुंदी नसून फक्त लांबीच आहे असाहि पदार्थ दिसत नाही. अर्थात् भूमितिशास्त्राप्रमाणे खरे ठरलेले बिंदु व रेघा दिसत नसल्यामुळे— प्रत्यक्ष होत नसल्यामुळे— खोटया असें 'प्रत्यक्ष' प्रमाण म्हणूं लागेल तर चालणार नाही. कारण ठराविक आकार असलेल्याच वस्तु प्रत्यक्षाच्या क्षेत्रांत येतात. बिंदु किंवा भूमितिशास्त्रांतील रेघ त्या क्षेत्रापलीकडील असल्यामुळे व तसल्या क्षेत्रांत अनुमानाचा अधिकार असल्यामुळे अशा विषयांत अनुमानच श्रेष्ठ होय. "ईश्वर नाही, दिसत नाही म्हणून" असें प्रतिपादून प्रत्यक्षाच्या आधारावर जर कोणी ईश्वराचें खंडन करूं पाहील तर तेंहि तर्कशास्त्रदृष्ट्या चुकीचेंच ठरेल. कारण जे ईश्वर मानतात ते तो निर्गुण, निराकार (अर्थात् प्रत्यक्षाच्या आवाक्यांत न येण्यासारखा) मानतात. याप्रमाणे प्रत्यक्षाच्या अधिकारांत न येणाऱ्या विषयांत केव्हा केव्हा प्रत्यक्षापेक्षा अनुमानहि बलवान् ठरतें.

केव्हा केव्हा प्रत्यक्ष व अनुमान हीं दोन्ही खोटीं ठरवून शब्द-

प्रामाण्याचेंच प्राबल्य मानावें लागतें. उ० इतिहासग्रंथांवरून (शब्द-प्रमाणावरून) शिवाजीने अफझुलखानाचा वध केला हें दिसून येतें. येथे कोणी शिवाजी अफझुलखानाहून लहान व शक्तीने कमी होता म्हणून हें खोटें आहे असें सिद्ध करूं लागला तर तें बरोबर होणार नाही. कारण वरील दोन्ही व्यक्ति होत्या हें समजण्यास इतिहासा-शिवाय दुसरें साधन नाही. बरें, या दोन्ही व्यक्तींचें अस्तित्व ज्या-वरून कळून येतें तोच इतिहास या वधाची हकीकत एकमुखाने सांगत आहे. वध कसा केला याबद्दल मतभेद आहेत. पण वध केला याबद्दल कोणाचाहि मतभेद नाही. तेव्हा येथे वरील तर्काचें कोणीहि ऐकणें शक्य नाही. या प्रकारच्या अनुमानस्थळीं जो हेतु दाखविला जातो त्यास शब्दबाधित किंवा आगमबाधित[1] असें म्हणतां येईल. 'गाडी डाव्या बाजूने हाकावी' असा संकेत ठरलेला असतां जर कोणी 'उजव्या बाजूचा रस्ता चांगला आहे म्हणून उजवीकडून गाडी हाकणें योग्य आहे' असें ठरवील तर त्याच्या अनुमानांतील हेतु समयबाधित (सामाजिक व्यवस्थेच्या संकेताविरुद्ध) ठरेल. सभागृहांतील अध्यक्षाच्या खुर्चीवर कोणी मीहि मनुष्य आहें म्हणून बसणें योग्य मानूं लागेल तर त्याचें अनुमानहि असेंच ठरेल. कारण गाडी कोणत्या बाजूने हाकावी व सभागृहांत कोणीं कोठें बसावें हें व्यक्तीची इच्छा किंवा लायकी यांवरून ठरत नसून त्या त्या विषयांतले नियमच (कायदे) तें ठरवीत असतात. अर्थात् अशा ठिकाणीं तर्क लढविणें चुकीचें आहे.

वरील सर्व उदाहरणांवरून प्रमाणांमध्यें वास्तविक विरोध नाही व असें असूनहि तो कोठे उद्भवलाच तर कोणतें प्रमाण केव्हा, कां

[1] या ठिकाणीं नेहमीचें ग्रंथोक्त उदाहरण 'ब्राह्मणाने सुरापान करावें, पान आहे म्हणून, जसें दुग्धपान' असें देतात. हें अनुमान 'ब्राह्मणाने सुरापान करूं नये' या आगमोक्त नियमाविरुद्ध आहे म्हणून त्यास आगमबाधित म्हणतात.

श्रेष्ठ मानावें हें कळून येईल! सामान्यतः प्रत्यक्ष श्रेष्ठ कां मानावें लागतें हें मागें सांगितलेंच आहे. पण प्रत्यक्षाची उपपत्ति लावण्याकरिता जर एखादी प्रत्यक्षाविरुद्ध गोष्ट मानावी लागली तर तेथे प्रत्यक्षविरोधाची मात्रा न चालून अनुमानच प्रबल ठरतें. उ० आधुनिक शास्त्रांतील ईथर हें द्रव्य घ्या. जेथे वायु वगैरे कांही नाही तेथूनहि प्रकाश जातो. आणि प्रकाशाला तर एकीकडून दुसरीकडे जाण्यास कांही तरी वाहक पाहिजे. अशा ठिकाणीं प्रकाशगमनाची ईथरसारखें तरल द्रव्य मानल्यावाचून उपपत्तीच लागत नाही. पण असलें विरल व सर्वव्यापी एक निराळें द्रव्य मानावें तर एकाच मर्यादेंत एकाहून अनेक वस्तु राहूं शकत नाहीत या प्रत्यक्षसिद्ध नियमास बाध येतो. जर प्रत्यक्ष हें नेहमीच श्रेष्ठ मानावयाचें तर ईथर नाही असें मानावें लागेल! पण आपण असें करीत नाहीं. अशा ठिकाणीं ईथर मानण्यास जो अनुमानप्रकार घेतात त्यास 'अन्यथानुपपत्ति' असें म्हणतात. 'अन्यथा' म्हणजे 'तसें मानल्याशिवाय' आणि 'अनुपपत्ति' म्हणजे 'उपपत्ति लागत नाही.' तसें मानल्याशिवाय उपपत्ति लागूच शकत नाही असें दाखविणाऱ्या अनुमानप्रकारास अन्यथानुपपत्ति असें नांव आहे. "ही अन्यथानुपपत्ति जर एखाद्या वस्तूची पाठीराखी असेल तर ती प्रत्यक्षाच्या विरोधास चिरडून टाकून* आपलेंच म्हणणें खरें करते. कारण तीच सर्वांहून बलवान् असते" असें एका ग्रंथकाराने अन्यथानुपपत्तीचें मोठें मजेदार वर्णन केलें आहे. मात्र येथे भाषा विरोधाची दिसत असली तरी या प्रकारांत वास्तविक तसा विरोध नाही. कारण प्रत्यक्षाची नीट उपपत्ति लावण्याकरिता असें करावें लागतें. हें सर्व विवेचन ध्यानांत घेतल्यास

---

* अन्यथानुपपत्तिश्चेदस्ति वस्तुप्रसाधिका।
पिनष्टि दृष्टवैमत्यं सैव सर्वबलाधिका॥ खण्डन.१

(१) प्रमाणांत अमुक एक प्रमाण नेहमी श्रेष्ठ व अमुक कनिष्ठ असें सरसकट विधान करणें प्रमाणशास्त्रास सोडून आहे

(२) सत्याचें एकरूपत्व, प्रमाणांची संगति व व्यवस्था, कोणत्या प्रमाणाचा कोणता विषय प्रमुख, यांचा नीट विचार करून-च प्रमाणांचें श्रेष्ठकनिष्ठत्व ठरवावें लागतें

हे प्रमाणविद्येंतील दोन प्रमुख सिद्धान्त सिद्ध होतात.

वरील सिद्धान्त सर्व प्रमाणांस सारखेच लागू आहेत. यामुळे सत्य-निर्णय करणें अवघड आहे हें खरें. पण त्यास इलाज नाही. भर-पावसाळ्यांत तुडुंब भरून वाहणाऱ्या नदींतून होडीच्या साह्याने पलीकडे सुखरूप जावयाचें असेल तर एका सरळ रेषेंत जाऊन भागत नाही. मधल्या प्रवाहाच्या चढउताराप्रमाणे बदलणारे घोळ व भोवरे लक्ष्यांत घेऊन वारंवार मार्ग बदलावा लागतो. तसें न केल्यास व 'धोपट मार्गा सोडुं नको' असलें धोरण ठेवल्यास जलसमाधीच मिळावयाची. त्याचप्रमाणे तर्कशास्त्राचें आहे. विश्वाची रचनाच इतकी वैचित्र्यपूर्ण आहे की एक नियम सर्वत्र लागू करतांच येत नाही. आणि ज्ञानसाधनांचें (प्रमाणांचें) सामर्थ्य इतकें मर्यादित आहे की ठराविक मर्यादेपलीकडे त्यांस सत्याचें ग्रहण करतांच येत नाही. यामुळे तर्कशास्त्र स्वतःची मर्यादा ओळखून नम्रपणें व प्रामाणिकपणें ती दाखवूनहि देत असतें.

[पण या प्रामाणिक कबुलीचा अज्ञानामुळे भलताच अर्थ करून कित्येक अज्ञ लोक "तर्क अप्रतिष्ठित आहे म्हणून सर्वश्रेष्ठ जो ईश्वर त्याने केलेले किंवा कोणींच न केलेले नित्य, निरामय, निर्दोष वेद हेच प्रमाण माना" असें सांगत सुटतात. पण त्यांचें हें म्हणणें बरोबर नाही. कारण वर दाखविल्याप्रमाणे तर्कशास्त्र केवळ प्रत्यक्ष व अनुमानच नव्हे तर शब्दरूपी प्रमाणहि लक्ष्यांत घेऊन सर्वांचाच अप्रतिष्ठितपणा दाखवीत आहे. शब्दा-शब्दांतहि विरोध असतोच. वेदांतच इतर वेदांतील मतांचें खंडन दिसून येतें (ध. स्व. नि. पृ. १७१-१७२ पाहा). वेद अपौरुषेय नाहीत हें इतरत्र

दाखविलेंच आहे. नैयायिकांनी ते ईश्वरकर्तृक मानले आहेत पण त्यांचें अनुमान कसें वेदबाधित आहे हें मागे दाखविलेंच आहे. म्हणून वेद सर्वश्रेष्ठ प्रमाण आहेत हें म्हणणें प्रमाणसिद्ध नाही. प्रत्यक्षाप्रत्यक्षांतील, अनुमानानुमानांतील किंवा प्रत्यक्षानुमानांतील विरोध प्रत्यक्षानुमानांच्या साह्यानेच मिटवितां येतो. पण शब्दाशब्दांतील विरोध शब्दास कळतहि नाही व नुसत्या शब्दाच्या साह्याने तो मिटवितांहि येत नाही. त्या वेळीं तर्काचेंच (युक्तीचेंच) साह्य घ्यावें लागतें. यावरून शब्द हेंच सर्वांत दुर्बल व अप्रतिष्ठित प्रमाण असून प्रत्यक्ष व अनुमान हीं त्या मानाने प्रबळ व कमी अप्रतिष्ठित प्रमाणें आहेत हें दिसून येईल. (अधिक विवेचनाकरिता ध. स्व. नि. प्र. ५ वें व ९ वें पाहा.)]

सर्व प्रमाणांचा साकल्याने या प्रकरणांत विचार केला. त्यावरून प्रमाणविद्येचें स्वरूप व महत्त्व लक्ष्यांत येईल. मानवी ज्ञानाचीं सर्व साधनें लक्ष्यांत घेऊन त्यांचें वर्गीकरण करणें, विशेषतः सत्यज्ञान प्राप्त व्हावें म्हणून कोणकोणते दोष टाळून कोणत्या साधनांस हातीं धरलें पाहिजे याचें मार्गदर्शन करणें हा प्रमाणविद्येचा किंवा तर्कशास्त्राचा मुख्य विषय होय. तर्कशास्त्र किंवा प्रमाणविद्या याप्रमाणे सर्व ज्ञानसाधनांचा विचार करतें हें या ठिकाणीं नीट ध्यानांत घेतलें पाहिजे. तें तसें ध्यानांत घेतल्यास तर्कशास्त्रावर सामान्य जनतेकडूनच नव्हे तर कित्येक वेळां सुज्ञ सुशिक्षितांकडूनहि ठेविले जाणारे दोषारोप कसे निर्मूल आहेत हें ध्यानांत आल्यावाचून राहणार नाही.

'तर्कशास्त्री केवळ तर्कानेच चालतात, त्यांस अनुभवाचें महत्त्व वाटत नाहीं' असा कित्येकांचा या शास्त्रासंबंधाने ग्रह आहे तो कसा मिथ्या आहे हें आतां निराळें सांगण्याचें कारण नाही. दुसरे कित्येक 'तर्कशास्त्री तर्कास पटेल तेवढेंच खरें मानतात. त्यांस तर्कापुढे अनुभव व ग्रंथ तुच्छ वाटतात' असें प्रतिपादितात. पण या प्रतिपादनांतहि अज्ञानच भरलेलें आहे हें दिसून येईल. कारण वर दाखविल्याप्रमाणे तर्कशास्त्र प्रत्येक प्रमाणाची क्षेत्रमर्यादा आखून देऊन त्या त्या क्षेत्रांत त्या त्या

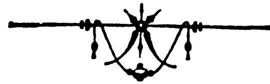
प्रमाणास पूर्ण स्वातंत्र्य देत असतें. जे विषय केवळ प्रत्यक्षानेच किंवा शब्दानेच कळावयाचे तेथे अनुमानाचें ऐकूं नये असें तर्कशास्त्र निक्षून सांगत असल्याचें वर दाखविलेंच आहे. यावरून तर्कशास्त्र किंवा प्रमाणविद्या एकांगी नसून सर्वसंग्राहक असल्याचें दिसून येईल. तर्कशास्त्र कोणत्याहि प्रमाणास तुच्छ लेखीत नाही. फार काय, एखाद्या ठिकाणीं आपाततः दोन प्रमाणांचा विरोध दिसून आला तर तेथे नीट समजावणुकीने व विविध प्रमाणांच्या सलोख्याने निर्णय कसा काढावा हें तर्कशास्त्र दाखवीत असतें. विविधप्रमाणांची व्यवस्था व संगति दाखवून सत्यनिर्णय करणें हेंच भारतीय तर्कशास्त्राचें ध्येय आहे. अलीकडील बुद्धिवाद देखील हेंच तत्त्व लक्ष्यांत घेऊन विस्तार पावत आहे. क्वचित् त्यांत चूक होत असली तरी ती या शास्त्राच्या अभ्यासानेच दूर करतां येईल.

परंतु हा योग्य मार्ग सोडून कित्येक आडरानांत शिरतात व त्यामुळेच तर्कशास्त्रावर किंवा बुद्धिवादावर नसते आक्षेप ओढवतात. श्री. गो. म. जोशी यांच्या संपादकत्वाखाली निघणाऱ्या 'समाजजीवन' मासिकाच्या पहिल्या वर्षांतील पांचव्या अंकांत (पृ.२०२-२०३) असाच एक नसता आक्षेप बुद्धिवाद्यांवर घेतलेला आहे. सदर आक्षेपक म्हणतो, "इकडे पाश्चात्य शिक्षणपद्धतींचा फैलाव होत चालला आहे. प्रत्येक सुशिक्षित बुद्धिप्रामाण्यवादी होत आहे. अनुभवाला जें उतरेल तेवढेंच सत्य मानूं अशी घोषणा चालली आहे. परंतु....बुद्धि आणि अनुभव हीं एकच आहेत का?....इत्यादि प्रश्नांची कल्पना देखील सुशिक्षितांना होत नसावी असें त्यांच्या बोलण्यावरून किंवा लिखाणावरून वाटूं लागतें.....शब्द, रूप, रस, गंध, उष्णता इत्यादि जे पंचेंद्रियांचे विषय त्यांच्या पदार्थविज्ञानशास्त्रीय अभ्यासाशीं पंचेंद्रियांचा काडीचाहि संबंध पोहोचत नाही. कारण त्या शास्त्राच्या मताने आपण हे जे कांही गुण म्हणून समजतों ते सृष्टींत मुळींच अस्तित्वांत नाहीत.....या

शास्त्राचा व्यावहारिक उपयोग होत असेल....तरी तें शास्त्र पंचेंद्रियजन्य ज्ञानावर उभारलेलें आहे असें म्हणणें खरें ठरणार नाही.....अशा तऱ्हेने कांही शास्त्रें आपलीच पद्धति आपणच वापरीत नसलीं....तरी व्यावहारिक तात्कालिक उपयोग दिसल्यास मनुष्यप्राणी त्यांना सत्य म्हणून कवटाळूं लागतो.....परंतु व्यवहार आणि तात्कालिक उपयोग ही ज्या समाजांत शास्त्राच्या सत्यत्वाची कसोटी ठेविली जाते त्या समाजाला जगताचें स्वरूप याहून जास्त कळणें शक्यच नाही." या उताऱ्यांत लेखकाने अनेक प्रामादिक विधानें केलेलीं आहेत. या उताऱ्यांत बुद्धिप्रामाण्यवादी (पदार्थविज्ञानशास्त्रज्ञ) हे खरोखरी तसे नाहीत असें दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. आणि याला पुरावा काय ? तर 'ते ज्या गोष्टी सत्य मानतात त्या तशा प्रत्यक्षगम्य होत नाहीत' हा ! पण बुद्धिवादी बुद्धि म्हणजे केवळ प्रत्यक्ष मानतो हें सांगितलें कोणीं ? प्रत्यक्ष + अनुमिति = बुद्धि हें समीकरण ध्यानांत घेतल्यास वरील उताऱ्यांतील आक्षेप कसे अनाठायीं आहेत हें सहज कळून येईल. बुद्धिवादाचें हें मूलभूत समीकरण या आक्षेपकाच्या गावींहि नसावें असें वरील उताऱ्यावरून दिसतें. प्रमाणविद्येचा हा श्रीगणेशाहि ज्यास माहीत नाही त्याने बुद्धिप्रामाण्यवाद्यांवर वदतोव्याघाताचा आरोप करावा हा शब्ददुर्विलास नव्हे काय ? बुद्धिवाद्यांवर असले निर्मूल आक्षेप येऊं नयेत अशी इच्छा असल्यास बुद्धिवाद्यांनी प्रमाणविद्येचें वास्तविक स्वरूप वेळोवेळीं उघड करून दाखविलें पाहिजे. तसें दाखवितांना केवळ एकाच प्रमाणाचा विचार करून कसें भागणार नाही हें वरील आक्षेपकाच्या उताऱ्यावरून चांगलें ध्यानांत येईल. भारतीय तर्कशास्त्रांत किंवा प्रमाणविद्येंत सर्व ज्ञानसाधनांचा एकत्र विचार कां केला जातो याचें अशा वेळीं चांगलेंच प्रत्यंतर आल्यावाचून राहणार नाही.

न्यायदर्शनांत किंवा तर्कशास्त्रांत एकूण सोळा विषय असून त्यां-

पैकी फक्त पंधराच विषय या ग्रंथांत वर्णावयाचे आहेत हें पहिल्या प्रकरणांत (पृ.१६ पाहा) सांगितलेंच आहे. या पंधरा विषयांपैकी प्रमाण व हेत्वाभास हे दोन विषय येथपर्यंत पाहून झाले. त्यांपैकी प्रमाण या विषयाच्या विवेचनांत सत्यज्ञान कोणत्या प्रणालीने उत्पन्न होतें हेंच प्रामुख्याने दाखविलें. पण स्वतःस झालेलें सत्य-ज्ञान दुसऱ्यास कसें सांगावें हें फारसें दाखविलें नाही. यापुढील सर्व प्रकरणांत प्रामुख्याने हेंच दाखवावयाचें आहे. अर्थात् आता-पर्यंत सत्यमिथ्याज्ञानांविषयीं जे सिद्धान्त सांगितले त्यांचा प्रत्यक्ष चर्चेंत कसा उपयोग करावा हें पुढील प्रकरणांवरून कळून येईल. न्यायदर्शनांत किंवा भारतीय तर्कशास्त्रांत सांगितलेले संशय, प्रयो-जन इत्यादि सर्व विषय याच उद्देशाने प्रतिपादिलेले असतात. म्हणून आतापर्यंत सांगितलेल्या सिद्धान्तांचा उपयोग करून तर्कशुद्ध चर्चा कशी करावी हें नीट समजून यावें यासाठीं पुढील प्रकरणाकडे वळूं.



१ चर्चेचीं प्राथमिक अंगें

तर्कशास्त्राचें किंवा न्यायदर्शनाचें कार्य केवळ सत्य जाणण्यानेच संपत नाही. झालेलें ज्ञान दुसऱ्याच्या गळीं कसें उतरवावें या महत्त्वाच्या प्रश्नाचाहि त्यांत विचार केलेला आहे. आजकाल मतप्रसाराचें महत्त्व फार वाढलेलें आहे. हा मतप्रसार प्रभावी व्हावयाचा तर केवळ भाषणें करून भागणार नाही. त्याकरिता आपणांस कळलेलीं सत्य मतें चर्चेत दुसऱ्याच्या गळीं उतरवितां आलीं पाहिजेत. तें होण्याकरिता चर्चेचे नियम ध्यानांत घेतले पाहिजेत. भाषेचें ज्ञान नीट असलें तर आपले विचार दुसऱ्यास सांगतां येतात. उ० 'समोर आंब्याचें झाड आहे' हें स्वतः पाहून आपण दुसऱ्यास तेंच आपणांस झालेलें ज्ञान 'समोर आंब्याचें झाड आहे' असा शब्दसमुच्चय (वाक्य) उच्चारून करून देतों. या प्रकारास भाषण असें म्हणतां येईल. या भाषणाचे नियम फारसे अवघड नाहीत व असले तरी ते व्याकरणशास्त्राच्या आधाराने कळून येऊं शकतात. पण जेव्हा दोघांमध्यें चर्चा चालते तेव्हा प्रत्येकाने कोणते नियम पाळावे हें सांगणें तितकें सोपें नाही. एकाच विषयावर वादिप्रतिवादिरूपाने जेव्हा भाषणें चालतात तेव्हा त्या भाषणांस चर्चा असें म्हणतात. ही चर्चा नीट केली गेली तर 'वादे वादे जायते तत्त्वबोधः'– वाद केल्याने तत्त्व कळतें– या म्हणीप्रमाणे मोठा लाभ होतो. उलटपक्षीं, पद्धतीला सोडून संभाषणें केलीं तर त्यापासून निर्णय न होतां कालनाश मात्र होतो (वादे वादे जायते कालनाशः). म्हणून कोणत्याहि विषयावर चर्चा सुरू करण्यापूर्वी चर्चापद्धतीचे नियम समजून घेतले पाहिजेत. हे नियम दोन प्रकारचे असतात. कांही चर्चा सुरू करण्या-

पूर्वीच लक्ष्यांत घ्यावे लागतात, तर कांही चर्चा चालू झाल्यावर पाळावयाचे असतात. त्यांपैकी या प्रकरणांत चर्चा सुरू करण्यापूर्वी —पुढे तिचा शेवट नीट व्हावा म्हणून— जे नियम लक्ष्यांत घ्यावयाचे त्यांचा विचार करूं.

[येथे व यापुढील प्रकरणांतूनहि 'चर्चा' हा शब्द न्यायशास्त्रांतलि 'कथा' (न्या. भा. १.२.१) या शब्दाचा पर्याय म्हणून वापरलेला आहे. कथा शब्दाचा मराठींत हरिकीर्तन असा अर्थ रूढ झालेला असल्यामुळे तो मूळ शब्द येथे घेतां आला नाही हें चाणाक्ष वाचकांनी ताडलेंच असेल. 'वाद' हा शब्द घेतां आला असता, परंतु पुढे चर्चेचे जे तीन प्रकार सांगावयाचे आहेत त्यांत 'वाद' हा शब्द विशेष अर्थाने वापराव-याचा असल्यामुळे तो सर्व चर्चापद्धतींस लावण्याने घोटाळा होईल म्हणून तो शब्द टाळावा लागला. संभाषण व संवाद हे शब्द केवळ प्रश्नोत्तर-रूपी वाक्प्रवाहासहि लागूं शकतात. त्यांत चर्चा शब्दाने द्योतित होणारा विचारसंघर्ष व्यक्त होत नाही म्हणून तेहि शब्द टाळावे लागले. 'चर्चा' शब्दास मात्र अशा कोणत्याच अर्थाचा वास नसल्यामुळे मूळ 'कथा' शब्दाचा पर्याय म्हणून तोच शब्द या ग्रंथांत सर्वत्र उपयोजिला आहे.]

अशा नियमांपैकी पहिला नियम 'चर्चाविषय संशयास पात्र असला पाहिजे' हा होय. ज्या गोष्टीबद्दल संशयच नाही त्या विषयावर पक्षोपपक्ष घेऊन चर्चा होऊं शकत नाही. उ० मला हात आहेत कीं नाहीत ? मनुष्य पायावर उभा राहून चालतो कीं नाही ? जेवल्याने भूक नाहीशी होते कीं नाही ? या प्रश्नांत दर्शित केलेल्या शंका या वास्तविक शंकाच नव्हत. आपले रोजचे व्यवहार जवळ जवळ प्रतिक्षणीं या संबंधांतील निश्चयावरच चालले असतात. प्रत्यक्ष असलेल्या वस्तूविषयी संशय येऊं शकतो हें खरें आहे. पण तो उगीच वाटेल तेथे उत्पन्न होतो असें मानणें चुकीचें आहे. या-करिता संशय कोठे उत्पन्न होऊं शकतो हेंच प्रथम पाहूं. म्हणजे

चर्चाविषयासंबंधींच्या या पहिल्या नियमांतील 'संशयास पात्र' या शब्दांचा अर्थ नीट ध्यानांत येईल.

लांबून झाडासारखा पदार्थ दिसला म्हणजे 'हें झाड कीं मनुष्य' असा संशय येतो. याचें कारण उघड आहे. उंचपणा हा गुण झाड व मनुष्य यांना सारखाच लागू आहे. अशा दोन्ही वस्तूंवर राहणाऱ्या पदार्थास 'साधारणधर्म' असें म्हणतात. दोन वस्तूंतील अशा फक्त साधारणधर्मांचेंच ज्ञान झालें म्हणजे संशय उत्पन्न होतो. संशयाचें 'साधा-रणधर्मदर्शन' किंवा 'साधारणधर्मज्ञान' हें याप्रमाण पहिलें कारण होय.

केव्हा केव्हा याच्या उलट असाधारणधर्मज्ञानापासूनहि संशय उत्पन्न होतो. 'उंटाची मान लांब असते' असें नुसतें कोणीं सांगितलें की त्याला शिंगें असतील कीं नाही अशी शंका उत्पन्न होऊं शकते. कारण आजपर्यंत आपण जितके पशु पाहिलेले असतात त्यांत कांही शिंगांचे तर कांही बिनशिंगांचे असतात. पण लांब मान असणें हा गुण त्या दोन्हीं पशूंवर नसतो. अशा प्रकारें नेहमी पाहण्यांत येणाऱ्या वस्तूंत नसणाऱ्या धर्मास 'असाधारणधर्म' असें नांव आहे. अशा असाधारणधर्माचें ज्ञान झालें तरी संशय उत्पन्न होतो. संशयाचें हें दुसरें कारण होय.

एकाच वस्तूबद्दल परस्परविरुद्ध दोन मतें दिसून आलीं की मूळ वस्तु खरोखर कशी असेल याचा संशय उत्पन्न होतो. उ० शंकराचार्य 'अद्वैत' खरें असें म्हणतात तर मध्वादि आचार्य 'द्वैत' सत्य मानतात हीं दोन्ही मतें पुढे आल्यावर 'तर मग द्वैत खरें कीं अद्वैत खरें ?' असा संशय उत्पन्न होतो. एखाद्या ठिकाणीं लाठीहल्ला झाला असें एक वर्तमानपत्र सांगतें तर दुसरें लाठीहल्ला झाला नाही असें म्हणतें अशा वेळीं तिऱ्हाइत वाचकाला असा प्रश्न पडतो की 'तर मग लाठीहल्ला झाला कीं नाही ?' अशा प्रकारच्या दोन परस्परविरुद्ध वाक्यांस किंवा विधानांस 'विप्रतिपत्ति' असें म्हणतात. या विप्रतिपत्ती

पासूनहि संशय उत्पन्न होत असतो व हें संशयाचें तिसरें कारण होय.

एखादें ज्ञान झाल्यावर त्याच्या सत्यत्वाविषयी शंका आली तरीहि ज्ञेय वस्तूबद्दल शंका उत्पन्न होते. उ० एखाद्याला आपण निश्चयपूर्वक सांगतों की 'रामभाऊचा घोडा मीं नदीवर पाहिला.' यावर त्यानें 'अरे, नीट जवळून पाहिलास का, कीं आपला दुसऱ्याच कोणाचा तरी घोडा पाहून दिलास ठरवून तो रामभाऊचाच म्हणून ?' असा प्रश्न केला की प्रथम आपल्या मनांत आपलें ज्ञान खरें होतें कीं नाही याचा संशय उत्पन्न होतो व त्या ज्ञानविषयक संशयाचें पर्यवसान 'रामभाऊचा घोडा नदीवर होता कीं नाही ?' या वस्तुविषयक संशयांत होतें. लांबून 'पाणी आहे' असें ज्ञान झाल्यावर हें ज्ञान खरें आहे कीं मृगजळामुळे तसें मला भासतें आहे असा संशय उत्पन्न होतो. या प्रकारच्या संशयास 'प्रामाण्य (प्रमात्व) संशय' असें नांव आहे. या प्रामाण्यसंशयामुळेहि वरीलप्रमाणे वस्तूच्या अस्तित्वाविषयी संशय उत्पन्न होतो, व हें संशयाचें चौथें कारण होय.

याचप्रमाणे व्याप्याच्या संशयाने व्यापकाचा संशय उत्पन्न होतो. दुरून डोंगरावर धूर नीटसा दिसत नसेल तर 'तेथे धूर आहे कीं नाही ?' असा संशय उत्पन्न होतो; यासच 'व्याप्यसंशय' असें म्हणतात. कारण धूर हा विस्तवाचा व्याप्य आहे. अशा प्रकारचा व्याप्यसंशय उत्पन्न झाला की त्यापासून धुराचा व्यापक जो विस्तव त्याचाहि संशय उत्पन्न होतो. अर्थात् 'या डोंगरावर विस्तव आहे कीं नाही' असा संशय उत्पन्न होतो. हें संशयाचें पांचवें कारण होय. याप्रमाणे संशय उत्पन्न होण्याचीं प्रमुख पांच कारणें पाहून झालीं.

यांपैकी कोणतेंहि कारण जेथे नसेल तेथे संशय उत्पन्न होणार नाही. 'मला हात आहे किंवा नाही' वगैरे जे वर मानीव संशय म्हणून दाखविले आहेत ते तसे कां या प्रश्नाचें उत्तर आतां लक्ष्यांत येईल.

[प्रो. मित्र यांनी Induction या पाश्चात्य तर्कशास्त्रीय विभागाचें विवेचन करतांना संशयाचें व संशयास पात्र विषय यांचें स्वरूप जवळ जवळ असेंच सांगितलें आहे. त्यांचें पुढील अवतरण पाहा.

"Doubt is a wavering condition of the mind lying between belief and disbelief... But doubt to be legitimate, must be based on conflicting or inadequate experience and not merely on idle speculation. ......From this it follows that whatever conflicts with well-established laws of nature should be disbelieved and treated as untrue or even as impossible." (Principles of Logic, Induction p.139).

या उताऱ्यावरूनहि उगाचच्या उगाच कोणी शंकाखोरपणा दाखवूं लागल्यास त्याच्या चुकीचें माप त्याच्या पदरांत कसें घालावें तें कळून येईल.]

संशयाचें स्वरूप मागे सांगितलेंच आहे. तो कोठे उत्पन्न होऊं शकतो, म्हणजे संशयाचीं कारणें कोणतीं हेंहि पाहून झालें. आता या संशयाचे अनेक प्रकार व त्यांचा उपयोग विचारांत घेऊं.

एकाच ठिकाणीं दोन परस्परविरुद्ध धर्म भासले म्हणजे त्या ज्ञानास 'संशय' असें म्हणतात. या परस्परविरुद्ध धर्मांपैकी एक भावात्मक व दुसरा त्याच्या अभावात्मक असावा असा नियम आहे. 'हें झाड आहे कीं नाही' या संशयांत 'हें' या शब्दाने समोरची वस्तु अभिप्रेत असते व त्यावर झाड व झाडाचा भेद (किंवा अगदी शास्त्रीय भाषेंत बोलावयाचें तर वृक्षत्व व वृक्षत्वाचा अभाव) हे दोन परस्परविरुद्ध धर्म या ज्ञानांत भासत असतात. पण कित्येक वेळां दोन परस्परविरुद्ध भावरूप धर्महि संशयांत गोवलेले दिसून येतात. उ० वरील ठिकाणींच 'हें झाड आहे कीं मनुष्य ?' असाहि संशय आपण उच्चारून दाखवितों. यांत एकाच ठिकाणीं दोन विरुद्ध धर्म भासतात हें खरें पण ते दोन्ही भावरूपीच आहेत. त्यांतील एक

भावरूप व दुसरा अभावरूप असें नाही. म्हणून कित्येक, अशा ठिकाणीं एकाच वाक्यांत

'हें झाड आहे कीं नाही ?'
'हा मनुष्य आहे कीं नाही ?'

हे दोन निरनिराळे संशय गोविलेले आहेत असें मानतात. वर वर पाहिल्यास हा केवळ शाब्दिक मतभेद दिसतो पण संभाषणांत व्यवस्था उत्पन्न होण्याच्या दृष्टीने त्याचें फार महत्त्व आहे. 'स्वदेशी व्रत सामाजिक, वैयक्तिक व आर्थिक दृष्टीने उपयुक्त आहे कीं नाही' हाच संशय उदाहरणार्थ आपण घेऊं. यांतील संशय एकच आहे असें गृहीत धरून जर पुढे चर्चा सुरू केली तर त्यांत विसंगति येण्याचा संभव फार. पण तेच या एका संशयाचे विषयवारीने विभाग (काल्पनिक कां होईना) पाडून प्रत्येक पोटसंशयाच्या विषयावर (एकेकाच विषयावर) पृथक् पृथक् चर्चा करावयाची ठरविली तर पुढे घोटाळा उत्पन्न होणार नाही. म्हणून पुढील आपत्ति टाळण्याच्या दृष्टीने एकाच धर्माचे भाव व अभाव ज्याच्यामध्यें गोविलेले आहेत असाच संशय विचारार्थ घेणें आवश्यक आहे.

संशयाचा विचार करतां करतां त्याचा वादांत किंवा संभाषणांत कसा उपयोग होत असतो हें पाहण्यापर्यंत आपण आलों. ज्या विषयावर चर्चा करावयाची तो विवाद्य असला पाहिजे, हेंहि आपण पाहिलें. अशा प्रकारें एखाद्या विषयाबद्दल संशय आला की तेंच चर्चेचें मूळ होय. संशय आला कीं तो मनुष्यास स्वस्थ बसूं देत नाही; लागलीच त्याची छाननी करून त्यांतील खरा भाग कोणता याचा शोध घेण्यास तो आतुर झालेला असतो. ही आतुरता प्रथम प्रथम तो स्वतःच तृप्त करून घेण्याचा प्रयत्न करतो. आणि जर केवळ वैयक्तिक प्रयत्नानेच त्याचें समाधान झालें तर त्या संशयाचें पुढें चर्चेंत पर्यवसान होत नाही. यावरून प्रत्येक संशयाचें संभाष-

णांत किंवा चर्चेंत पर्यवसान झालेंच पाहिजे असा नियम नाही हें दिसून येईल.

पण जेव्हा वैयक्तिक प्रयत्नांनी शंकेचें समाधान होत नाही तेव्हा आपण दुसऱ्यापुढे आपली शंका मांडतों व मग त्या दुसऱ्याने जर चर्चा करण्याचें मनावर घेतलें तर संभाषणास सुरवात होते. प्रत्येक संशयाचें संभाषणांत पर्यवसान होत नसलें तरी संशयाशिवाय संभाषण सुरू होत नाही एवढें निश्चित. या ठिकाणीं एखादा प्रश्न विचारला व त्याचें दुसऱ्याने उत्तर दिलें असल्या किरकोळ संभाषणांचा विचार कर्तव्य नाही, तर ज्यांना 'चर्चा' हें नांव शोभेल अशा प्रकारच्या संवादांचाच विचार कर्तव्य आहे. असल्या चर्चा संशयाशिवाय उत्पन्न होत नसल्यामुळे ज्या विषयावर चर्चा करावयाची तो संशयित पाहिजे, म्हणजे त्याचें स्वरूप अमुक प्रकारचें आहे व तसें नाही, असें सांगूं शकणारे दोन्ही बाजूंचे पुरावे अगोदर उपस्थित असले पाहिजेत हें उघड आहे. अशा प्रकारें संशयास योग्य ठरलेल्या विषयावरच चर्चा होऊं शकते. अगदी अज्ञात किंवा पूर्णपणें निश्चित विषयावर चर्चा होऊं शकत नाही. तर संदिग्ध म्हणजे संशयित विषयावरच ती होऊं शकते"* असें जें न्यायभाष्यांत (१.१.१) म्हटलें आहे त्याचें रहस्य आता लक्ष्यांत येईल.

कोणत्याहि विषयाचें प्रतिपादन करावयाचें तर ज्याला त्याचें प्रतिपादन करावयाचें त्याच्या ठिकाणीं तें जाणून घेण्याची इच्छा पाहिजे. जाणून घेण्याची इच्छा यासच 'जिज्ञासा' असें म्हणतात. ही जिज्ञासा संशयानेच उत्पन्न होते. म्हणून कुशल अध्यापक एखाद्या विषयावरील निर्णय एकदम सांगून न टाकतां त्या विषयासंबंधांतील मतभेद प्रथम शिष्यापुढे मांडीत असतो. त्यामुळे शिष्य संशय-

* तत्र नानुपलब्धे न निर्णीतेऽर्थे न्यायः प्रवर्तते, किं तर्हि? संशयितेऽर्थे। न्या.भा.१.१.१.

ग्रस्त होऊन जातो व 'तर मग यांतलें खरें काय ?' असें विचारतो. त्यानें असें विचारणें हेंच त्याच्या ठिकाणीं संशय उत्पन्न झाल्याचें द्योतक आहे. कारण संशयाचें कार्य 'तत्त्वजिज्ञासा' हेंच आहे. जिज्ञासा ही ज्ञानाची भूक आहे. ही भूक उत्पन्न झालेली नसेल तर विषयप्रतिपादन कितीहि कसोशीने केलें तरी तें शिष्यास पचत नाही. म्हणून जिज्ञासा (भूक) उत्पन्न करणें हें शिक्षकाचें पहिलें कर्तव्य आहे. व्याख्यात्यांनी सुद्धा हेंच तत्त्व लक्ष्यांत घेऊन प्रथम प्रतिपाद्य विषयाविषयी लोकांत कुतूहल (जिज्ञासा) उत्पन्न होईल असें करावें लागतें. असो.

वरील प्रतिपादनावरून संशयामुळे ज्ञानाची इच्छा उत्पन्न होते हें लक्ष्यांत येईल. ही ज्ञानाची इच्छा किंवा जिज्ञासा उत्पन्न करणें संशयाचें कार्य असल्यामुळे व अशा जिज्ञासेखेरीज त्या विषयावर चर्चाच काय पण एकतर्फी प्रतिपादनहि करणें शक्य नसल्यामुळे चर्चेचा विषय संशयित असणें किती आवश्यक आहे हें दिसून येईल. तत्त्वचर्चेचा आरंभ याप्रमाणे संशयापासून होत असल्यामुळे सर्व शास्त्रकार संशय उत्पन्न होणें हें भूक लागण्याप्रमाणेच अभिनंदनीय ठरवितात. संशयाचा ज्ञानविस्तारास फारच उपयोग होत असतो हें यावरून कळून येईल.

पण दुर्दैवाने संशयाची ही उपयुक्तता आज दुर्लक्षिली गेल्यामुळे आमचें सर्व प्रतिपादन व अध्ययन-अध्यापन मृतवत् होत आहे. संशयाचें महत्त्व जाणणें तर दूरच पण संशय उत्पन्न होणें हेंच नास्तिकपणाचें आहे असें आमच्याकडील मोठमोठे समाजनेते मानूं लागले. भूकेला अन्न न मिळालें तर शरीराचें पोषण न होतां तें दुबळें बनतें. त्याचप्रमाणे संशयाचा कोंडमारा केला गेल्यामुळे आमची जिज्ञासा (ज्ञानाची भूक) नष्ट होऊन आमचें प्रतिपादन व सर्व शास्त्रें मृतवत् बनलीं. याचचें प्रत्यंतर आजच्या 'धार्मिक व आयु-

वेदादिविषयक वादांत दिसून येईल. या सर्व कोंडमाऱ्याच्या बुडाशीं 'संशय वाईट, नास्तिकपणाचा' ही एकच सर्वस्वीं अशास्त्रीय व खोटी भावना आहे. 'संध्या कां करावी ?' 'श्राद्ध केलें म्हणजे काय होतें ?' असले प्रश्न विचारणें हाच नास्तिकपणा आहे असें मोठमोठे धर्मज्ञ व शास्त्रज्ञ म्हणविणारे मानतात. पण वास्तविक या प्रश्नांत नास्तिकपणा कोठे आहे ? या प्रश्नाचा सरळ अर्थ 'संध्या करण्यामुळे कोणतें फळ मिळतें हें मला कळत नाही तें सांगा' एवढाच आहे. ईश्वर नाही असें म्हणणें किंवा वेद प्रमाण नाहीत असें प्रतिपादणें यास नास्तिकपणा म्हटलें तर तें रास्त होईल. पण ईश्वर आहे कशावरून ? वेद प्रमाण कां मानावे ? असले नुसते प्रश्न विचारणें हेंहि नास्तिकपणाचें गणलें जावें हें सर्वस्वीं अशास्त्रीय होय. असो. कोणत्याहि विषयावर पद्धतशीर चर्चा व्हावी अशी इच्छा असेल तर प्रथम 'विषय संशयित असणें' कसें आवश्यक आहे हें यावरून दिसून येईल. याप्रमाणे संशय हा चर्चेच्या पूर्वांगांत (प्राथमिक अंगांत) समाविष्ट होतो.

केवळ एखादा विषय संशयित असला तर एवढ्यावरूनच तो चर्चेचा विषय होऊं शकत नाही; तर त्या चर्चेपासून होणाऱ्या निर्णयाचा कांही तरी उपयोग असला पाहिजे. 'आपण आज फिरावयास गेलों होतों तेव्हा किती पांखरें, दगड आणि झाडें दिसलीं असतील बरें ?' अशी शंका येणें स्वाभाविक आहे. पण असल्या शंकांचा विचार करून कांही लाभ नसतो. म्हणून असल्या विषयांवर चर्चा सुरू होऊं शकत नाही. चर्चेचें कांही तरी उद्दिष्ट असलें पाहिजे. अशा उद्देशास 'प्रयोजन' असें म्हणतात. मनुष्य कोणत्याहि कार्यास प्रवृत्त होतो तो कांही तरी उद्दिष्ट मनांत धरूनच होत असतो. असें जें उद्दिष्ट त्यास प्रयोजन असें म्हणतात (न्या.भा.१.१.२४).

मनुष्य अनंत प्रयोजनांनी कार्यप्रवृत्त होत असतो. तथापि त्यांचें

वर्गीकरण केल्यास दोन वर्गांत त्यांचा समावेश करतां येईल. एक 'सुख' आणि दुसरा 'दुःखाभाव'. सुख मिळावें म्हणून किंवा असलेलें दुःख नष्ट व्हावें म्हणून मानवाची धडपड असते. अमकी गोष्ट सुखकर आहे असें कळलें की ती करण्यास आपण प्रवृत्त होतों; उलट जी गोष्ट दुःखास उत्पन्न करणारी आहे असें माहीत असेल तिला टाळण्याचा प्रयत्न करतों. सर्वच मानवी प्रवृत्ति याप्रमाणे प्रयोजनाशीं निगडित असल्यामुळें प्रयाजनरहित विषयावर चर्चा कोण करणार? अर्थात् ज्या बाबतींत चर्चा करावयाची त्यापासून कांही प्रयोजन सिद्ध होण्याची शक्यता असणें हेंहि संशयाप्रमाणेच आवश्यक आहे. म्हणून प्रयोजनाचाहि चर्चेच्या पूर्वांगांत समावेश होतो.

[चर्चा सुरू करण्यापूर्वी कशाकरिता ही चर्चा सुरू करावयाची हें विशेष रूपाने ठरलेलें पाहिजे. नाही तर मध्येच चर्चा अर्धवट सोडण्याची पाळी येते. उ० 'अस्पृश्यता धर्मशास्त्रविरुद्ध आहे कीं नाही' या प्रश्नावर चर्चा चालू आहे असें समजा. अशा चर्चेंत मध्येंच कोणी तरी म्हणतो— 'अहो, कोण विचारतो आहे तुमच्या या चर्चेला! ज्याला पाळायची असेल तो अस्पृश्यता पाळतोच आहे आणि ज्याला पाळायची नाही तो तुमच्या शास्त्रार्थाकरिता अडून बसत नाही.' या बोलण्याने चर्चा करणारे व ती मनोभावाने ऐकणारे गांगरून जातात व त्या मानाने हा आक्षेप घेणारा मोठा शहाणा व दूरदर्शी ठरतो. पण दोष वास्तविक चर्चेंत नसून चर्चेचें प्रयोजन पूर्वी स्पष्टपणें न ठरवितांच ती एकदम सुरू करण्यांत आहे. 'धर्मशास्त्र या बाबतींत काय मत देतें याचाच केवळ निर्णय करण्याकरिता ही चर्चा आहे. लोक तो निर्णय मानतील किंवा नाही हें ठरविण्याकरिता नाही' हें अगोदर स्पष्ट झालेलें असेल तर वरीलसारखा आक्षेप घेणाऱ्यास ताबडतोब उत्तर मिळून त्याच्याच पदरीं मूर्खपणा येईल. शिवाजीचा जन्मशक कोणता या विषयावर वाद चालू झाला म्हणजे 'अहो, करायची काय ही चर्चा! आता का तो पुन्हा जन्मास येणार आहे!' असा प्रश्न करून चालू चर्चेस मूर्खपणांत काढणारे पुष्कळ लोक भेटतात. प्रयोजन म्हणजे केवळ व्यावहारिक सुखदुःख अशी संकुचित कल्पना ठेवल्यामुळेच असले आक्षेप घेतले

जातात. पण व्यावहारिक सुखदुःखाइतकेंच किंबहुना त्याहूनहि अधिक महत्त्वाचें मानसिक किंवा वैचारिक सुख असतें. गणित सुटल्यावर होणारा आनंद हेंहि एक प्रकारचें सुखच आहे. तसेंच एखाद्या गोष्टीची जोपर्यंत नीट उपपत्ति लागत नाही तोपर्यंत खऱ्या तत्त्वनिष्ठास चैन पडत नाही. असल्या मानसिक असमाधानमूलक दुःखाचें निवारण हेंहि प्रयोजनच असल्यामुळें असल्या चर्चा सप्रयोजनच ठरतात. मात्र तें प्रयोजन कोणतें हें विशेष रूपाने चर्चा करणारांच्या डोळ्यांपुढे असावें म्हणून चर्चेपूर्वी प्रयोजन उघडपणें निश्चित होणें आवश्यक आहे.]

संशय व प्रयोजन यांप्रमाणेच दृष्टान्तहि चर्चेस उपयोगी ठरतो. पुढें प्रत्यक्ष चर्चेच्या वेळीं एखाद्या हेतूने साध्य सिद्ध करावयाचें असतें. तसें तें सिद्ध करावयाचें तर हेतु व साध्य यांचें साहचर्य ज्या ठिकाणीं निश्चित दाखवितां येईल असा दृष्टान्त दाखवितां आला पाहिजे. मागे व्याप्ति दोन प्रकारची असते हें दाखविलेंच आहे. त्यामुळें दृष्टान्ताचेहि दोन प्रकार पडतात. एक 'अन्वयी दृष्टान्त' (अन्वयव्याप्ति दाखविणारा) व दुसरा 'व्यतिरेकी' होय. धुरावरून विस्तव सिद्ध करतांना 'जेथे धूर असतो तेथे विस्तव असतो' असें म्हणून 'जसें सैपाकघर' असें म्हटलें जातें तेथे सैपाकघर हा अन्वयी दृष्टान्त होय. जेव्हा 'जेथे विस्तव नसतो तेथे धूरहि नसतो' असें म्हणून 'जसा तलाव' असें म्हटलें जातें तेथे तलाव हा व्यतिरेकी दृष्टान्त होय. या दोहींचें विशेष विवेचन पुढील प्रकरणांत 'उदाहरण' नांवाच्या अवयवाचें विवेचन करतांना केलें जाईल तें तेथेच पाहावें. असा दृष्टान्त शोधून ठेवणें हेंहि चर्चेचें पूर्वांग होय.

[वास्तविक दृष्टान्त हा चर्चेच्या पूर्वांगांत कां घेतला गेला हें कळत नाही. वाद किंवा चर्चा सुरू होण्यापूर्वी ज्याप्रमाणे संशयाला जागा आहे कीं नाही, तसेंच कोणत्या प्रयोजनाच्या सिद्धीकरिता वाद करावयाचा हें उभयपक्षीं उघड होऊन निश्चित होणें आवश्यक व स्वाभाविक आहे त्याप्रमाणे पुढे कोणता दृष्टान्त द्यावयाचा याचा आगाऊ खुलासा करण्याचें कोणतेंच

कारण दिसत नाही. किंबहुना पुढे उदाहरण नांवाच्या अवयवांत दृष्टान्ताचा समावेश असतां फिरून त्याचा येथे वेगळा उल्लेख कां केला हें कळत नाही. दृष्टान्त हा वेगळा काढण्याचें कारण नाही असें प्रतिपादणारा एक पक्ष वार्तिकांत (न्या.वा. १.१.२५) उल्लेखिलेला आहे. त्या पक्षाचें वार्तिककारांनी केलेलें खंडन समर्पक दिसत नाही. पुढे उदाहरणांत दृष्टान्त असतांना येथे वेगळा कां उल्लेखिला व चर्चेच्या पूर्वांगांत तो कां समाविष्ट केला याचें योग्य कारण प्रस्तुत लेखकाला कोठेहि आढळलें नाही. करितां चर्चेच्या प्राथमिक अंगांत याचा समावेश करणें बरोबर नाही असें वाटतें. दृष्टान्ताचें लक्षण सांगणारें जें सूत्र आहे (न्या. सू. १.१.२५) त्यांतील 'दृष्टान्त हा सामान्य लोक व शास्त्रीय परीक्षाप्रकाराचें तंत्र जाणणारे विद्वान् यांना सारखाच मान्य असला पाहिजे' असें सांगणारा भाग वार्तिककारांनी चुकीचा ठरविलेलाच आहे. पण यापुढे जाऊन 'चर्चेच्या पूर्वांगांत याचा समावेश नको' असेंहि त्यांनी म्हणावयास पाहिजे होतें असें आम्हांस वाटतें.]

चर्चा सुरू करण्यापूर्वी कोणते सिद्धान्त गृहीत धरून ती करावयाची हेंहि ठरलेलें पाहिजे नाहीतर वाद भलतीकडेच वहावत जातो. याचें उदाहरण म्हणून खालील संवाद देतां येईल !

"पारा हें द्रव्य पाण्यांत समाविष्ट होऊं शकत नाही".

"कां बरें ?"

"कारण त्यांत प्रवाहिता हा धर्म नाही."

"पण हें तरी तुम्ही कशावरून ठरवितां ?"

"कशावरून म्हणजे ? प्रत्यक्षावरून. पारा जमिनीवर टाकला तर त्याच्या गोळ्या होतात. पण तो पाण्याप्रमाणे वाहत जात नाही हें आपण प्रत्यक्ष पाहत नाहीं काय ?"

"पण प्रत्यक्ष दिसलें म्हणजे तें खरेंच हें सत्य कशावरून ?"

"प्रत्यक्ष हें एक प्रमाण आहे म्हणून."

"पण आम्हांला हें मान्य नाही ; प्रत्यक्ष दिसलें म्हणून तें प्रमाण मानावें असें कोठे आहे ?"

वरील संवाद पुढे चाललाच तर तो प्रत्यक्ष हें प्रमाण आहे कीं नाही यावर चालेल व त्यामुळे मूळ विषय बाजूला राहणार. हा घोटाळा होण्याचें कारण चर्चेपूर्वी कोणकोणते सिद्धान्त उभयपक्षीं संमत आहेत याचा निश्चय झालेला नसतो हेंच होय. म्हणून चर्चे-पूर्वी कोणते सिद्धान्त उभयपक्षसंमत आहेत याचा निश्चय होणें आवश्यक आहे.

केवळ चर्चेंतच नव्हे तर शास्त्रसिद्धान्तांचें प्रतिपादन चालू असतांना देखील हे सिद्धान्त प्रथम गृहीत धरून मगच पुढील विवेचन करावें लागतें. या सिद्धान्तांचे एकंदर चार भेद आहेत. ते असे :— 'सर्वतंत्रसिद्धान्त', 'प्रतितंत्रसिद्धान्त', 'अधिकरणसिद्धान्त' आणि 'अभ्युपगमसिद्धान्त'.

तन्त्र म्हणजे शास्त्र. सर्व शास्त्रांत मान्य ठरलेला जो सिद्धान्त तो सर्वतन्त्रसिद्धान्त होय. उ० नाक, डोळा इत्यादि इंद्रियें असून वास, रूप इत्यादि त्यांचे विषय आहेत. प्रमाणांनी वस्तु सिद्ध होत असतात इ० (न्या. भा. १.१.२८). प्रस्तुत चर्चेच्या बाबतींत बोलावयाचें तर वादी आणि प्रतिवादी अशा दोन्ही पक्षांस मान्य असलेला सिद्धान्त तो सर्वतन्त्रसिद्धान्त होय (न्या.सू.वृ.१.१.२८).

जवळजवळच्या दोन शास्त्रांस समान तन्त्रें असें म्हणतात. न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग या शास्त्रांच्या जोडया अशाच आहेत. अशा जवळजवळच्या दोन शास्त्रांस जे सिद्धान्त मान्य असतात त्यांस 'प्रतितन्त्रसिद्धान्त' असें नांव आहे. उ० ईश्वरेच्छेने गतिमान् होणाऱ्या परिमाणूंपासून पृथिव्यादि द्रव्यें होतात, जीव नित्य पण सगुण आहे, इत्यादि सिद्धान्त न्याय व वैशेषिक अशा दोन्ही शास्त्रांत मान्य केलेले आहेत (न्या. मं. ५६५).

चर्चेच्या बाबतींत'बोलावयाचें तर वादी व प्रतिवादी यांपैकी एखा-

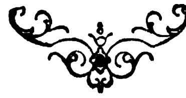
घ्यालाच जो सिद्धान्त मान्य पण दुसऱ्यास अमान्य त्यास 'प्रतितन्त्र-सिद्धान्त असें म्हणावें (न्या.सू.वृ.१.१.२९).

जो सिद्धान्त सिद्ध केला म्हणजे दुसरेहि कित्येक सिद्धान्त सिद्ध होतात तो अधिकरणसिद्धान्त होय. उ० ज्याला त्वगिंद्रियाने एखाद्या पदार्थाचा स्पर्श (थंड-ऊनपणा) कळतो त्यालाच डोळ्याने रूपहि कळतें; या पुराव्यावरून सर्व इंद्रियांचा अधिष्ठाता किंवा द्रष्टा जो आत्मा तो आहे हें सिद्ध केलें की त्याबरोबरच इंद्रियें अनेक आहेत, त्यांचे विषय ठरलेले आहेत वगैरे गोष्टीहि क्रमानेच सिद्ध होतात. म्हणून ज्या मूळ सिद्धान्ताच्या आधारावर हे सिद्धान्त सिद्ध होणें अवलंबून असतें त्या मूळ सिद्धान्तास जणू त्याच्याच आश्रयावर बाकीचे राहतात म्हणून 'अधिकरणसिद्धान्त' असें म्हणतात. वाद-प्रसंगीं देखील प्रथम एक सिद्धान्त सिद्ध करून मग त्याच्या आधारावर दुसरा उभारावयाचा असतो. म्हणून येथे चर्चेसंबंधांत निराळें उदाहरण देण्याचें कारण नाहीं.

परीक्षण न करतांच एखाद्याचें म्हणणें मान्य करणें यास 'अभ्युपगमसिद्धान्त' असें म्हणतात. उ० शब्द हा वास्तविक गुण आहे, द्रव्य नाहीं. पण प्रतिपक्षी तो द्रव्यच आहे असें म्हणूं लागला तर त्यावर 'बरें, शब्द हा द्रव्य आहे हें आम्ही मान्य करतों पण तो नित्य कीं अनित्य याचा आपण विचार करूं' असें उत्तर दिलें जातें तेव्हा शब्द द्रव्य आहे हें प्रतिपक्षाचें 'किंचित्काल मान्य केलेलें जें मत' त्याला 'अभ्युपगमसिद्धान्त' असें म्हणतात. अलीकडचें उदाहरण घावयाचें तर स्वैराचाराचें खंडन करतांना उच्चारलेलें 'स्वैराचारांत पाप नाही हें आम्ही मान्य करतों पण आता असा हा स्वैराचार सामाजिक सुखशान्तीस पोषक आहे कीं नाही याचा विचार करूं' असलें वाक्य देतां येईल. वादांत किंवा चर्चेंत प्रतिपक्षाचें मत गृहीत धरूनहि त्याचें याप्रमाणे खंडन केलें तर त्यायोगें स्वतःचें बुद्धिकौशल

अधिक असून प्रतिपक्ष अगदीच निर्बुद्ध डोक्याचा आहे हें सहज उघड करतां येतें म्हणून अशा 'अभ्युपगमसिद्धान्ता'चा उपयोग केला जातो. असो.

चर्चेचीं संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त व सिद्धान्त हीं चार प्राथमिक अंगें येथपर्यंत सांगितलीं. विशिष्ट प्रकारच्या चर्चेलाच 'न्याय' असें म्हणतात. वरीलपैकी संशय, प्रयोजन व दृष्टान्त या तिन्हीस 'न्याय-पूर्वांग' अशी संज्ञा असून शेवटच्या सिद्धान्तास 'न्यायाश्रय' म्हणजे न्यायाचा (चर्चेचा) आधार असें म्हणतात. या प्रकरणांत या परि-भाषेप्रमाणे 'न्यायपूर्वाङ्ग' व 'न्यायाश्रय' यांचें विवेचन झालें. आता प्रत्यक्ष न्यायाकडेच वळूं.



१० परार्थानुमान

मागील प्रकरणांत चर्चेचीं पूर्वांगें पाहून झालीं. आता प्रत्यक्ष चर्चा कशी करावी हें पाहूं. चर्चेंत मुख्य गोष्ट करावयाची असते ती ही की आपले विचार दुसऱ्याच्या गळीं उतरवावयाचे असतात. त्यांतहि प्रत्यक्षाची मदत न घेतां केवळ निरनिराळ्या पुराव्यांच्या आधारावरच चर्चा करावी लागते. बर्फ गार असतें कीं नाही अशी एखाद्याने शंका प्रदर्शित केली व त्यावर दुसऱ्याने बर्फाचा खडा त्याच्या हाता-वर दिला तर त्याची शंका निवृत्त होईल हें खरें. पण असला प्रकार चर्चा या सदरांत येत नाही. चर्चेंत प्रत्यक्षावर आधारलेलें अनुमान (परामर्श) उपयोगी पडतें. साक्षात् प्रत्यक्ष निर्णायक म्हणून उप-योगी पडत नाही. अर्थात् प्रत्यक्षाच्या साह्याने नव्हे तर परामर्शाच्या मदतीने जेथे आपापलें म्हणणें मांडलें जातें त्यास चर्चा असें नांव देणें योग्य होईल. उ० शब्द नित्य आहे कीं अनित्य आहे असा प्रश्न चर्चे-करिता पुढे आलेला आहे असें समजूं. येथे प्रत्यक्षाने कांहीच निर्णय लागणार नाही. म्हणून ज्यायोगें शब्द नित्य किंवा अनित्य आहे असें दाखवतां येईल अशा प्रकारचें अनुमान (परामर्श)च उपयोगी पडेल. मागे (पृ. ६५ पाहा) अनुमान स्वतःच्या मनांत कसें उत्पन्न होतें याचें वर्णन केलेंच आहे. पण तसल्या अनुमानाने स्वतःच्या ठिकाणीं अनुमिति उत्पन्न झाली तरी ती दुसऱ्यास कशी दिसणार? कित्येक लोक 'चर्चेंत तुम्हांला माझें म्हणणें सिद्ध करून दाखवितां न आलें तरी माझें मला पटलेलें आहे ना?' असला मुद्दा पुढे आणतात. पण स्वतःला काय पटलेलें आहे हें सांगणें यास कोणी चर्चा म्हणत नाहीत. दुसऱ्याचें मत साधार खोडून काढून स्वतःस पटलेलें दुस-

ण्यास पटवून देणें किंवा कबूल करावयास भाग पाडणें याचाच चर्चेत अंतर्भाव होतो. व याचकरिता स्वतःस झालेली अनुमिति दुसऱ्याच्या गळीं कशी उतरवावी हें जाणणें आवश्यक आहे.

अनुमिति परामर्शापासून होते हें आपण मागे (पृ. ६५ पाहा) पाहिलेंच आहे. अर्थात् दुसऱ्यास अनुमिति व्हावी अशी इच्छा असेल तर दुसऱ्याच्या ठिकाणीं परामर्श उत्पन्न होईल असें केलें पाहिजे. हें काम पांच वाक्यें विशिष्ट क्रमाने उच्चारलीं म्हणजे बहुधा घडून येतें. म्हणूनच या पांच वाक्यांस परार्थानुमान (दुसऱ्याच्या ठिकाणीं अनुमिति उत्पन्न करण्याचें साधन) असें म्हणतात. याच्याच अनुरोधानें स्वतःच्या ठिकाणीं मागे सांगितलेल्या प्रणालीने जो परामर्श उत्पन्न होतो त्यास स्वार्थानुमान (स्वतःच व्याप्ति व पक्षधर्मता जाणून स्वतःच्याच ठिकाणीं अनुमिति उत्पन्न करण्याचें साधन) असें म्हणतात. चर्चेंत स्वार्थानुमानाचा पडद्याच्या मागील सूचकाप्रमाणे उपयोग होतो. पण प्रत्यक्ष चर्चेच्या रंगभूमीवर परार्थानुमानाचा उपयोग होतो. म्हणून आता दुसऱ्याच्या ठिकाणीं आपणास इष्ट असलेला परामर्श कसा उत्पन्न करावा हें पाहूं.

दुसऱ्याच्या अंतःकरणावर परामर्श उत्पन्न होण्याकरिता कांहीं वाक्यें उच्चारावीं लागतात. पर्वतावर विस्तव आहे हें सिद्ध करावयाचें असेल तर उच्चारावयाचीं वाक्यें व त्यांचीं नांवें खालीलप्रमाणे होतील—

(१) **या पर्वतावर विस्तव आहे** (प्रतिज्ञा).

(२) **कारण तेथे धूर आहे** (हेतु).

(३) **जेथे जेथे धूर असतो तेथे तेथे विस्तव असतो; जसें सैंपाकघर** (उदाहरण).

(४) **तसाच ह्या पर्वतावर विस्तवास कधीहि सोडून नसणारा** (व्याप्ति नांवाच्या संबंधाने संबद्ध) **धूर आहे** (उपनय).

(५) म्हणून या पर्वतावर विस्तव आहे (निगमन).

या ठिकाणीं क्रमाने पांच वाक्यें दिलेलीं असून त्यांपुढे कंसांत त्यांच्या विशेष संज्ञाहि दिलेल्या आहेत. हीं पांच वाक्यें मिळून जणू एकच मोठें वाक्य होतें. अर्थात् तें मोठें वाक्य हें शरीर मानलें तर हीं लहान पांच वाक्यें त्याचे अवयव होतील. म्हणून या प्रत्येक वाक्यास 'अवयव' असा पारिभाषिक शब्द असून पांचहि अवयवांच्या समूहास 'पंचावयवी वाक्य' किंवा 'न्याय' असें म्हणतात. 'परार्थानुमान' म्हणजे तरी हेंच पंचावयवी वाक्य होय. यावरून 'परार्थानुमान', 'पंचावयवी वाक्य', 'न्याय' हे सर्व वरील पांच वाक्यांच्या समुदायास लावण्यांत येणारे पारिभाषिक पर्यायशब्द असून 'अवयव' किंवा 'न्यायावयव' हा वरीलपैकी प्रत्येक अवांतर वाक्यास बोधित करणारा पारिभाषिक शब्द आहे हें दिसून येईल. पांच अवयवांचीं विशेष नांवें क्रमाने प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय, निगमन अशीं असल्याचेंहि वर दाखविलेंच आहे. हीं पांचहि वाक्यें वर दाखविलेल्या क्रमाने उच्चारावीं लागतात. तशीं तीं उच्चारलीं म्हणजे श्रोत्याच्या ठिकाणीं परामर्श उत्पन्न होतो.

या पांच वाक्यांपैकी पहिलें आपलें वक्तव्य कोणतें हें दाखविण्याकरिता आहे. अर्थात् आपण कोठे काय सिद्ध करणार हें दाखवून देणें हें 'प्रतिज्ञा' या पहिल्या अवयवाचें काम होय. प्रतिज्ञेंत पक्ष व साध्य यांचे उल्लेख असतात. 'प्रतिज्ञा' ऐकून झाल्यावर 'कशावरून ?' असा प्रश्न श्रोत्यापुढे उभा राहतो. उ० प्रस्तुत उदाहरणांत वर दाखविलेलें प्रतिज्ञावाक्य उच्चारल्यावर 'पर्वतावर विस्तव आहे कशावरून ?' असा प्रश्न ऐकणाराच्या मनांत उभा राहतो. त्याचें उत्तर वरीलपैकी दुसरा अवयव जो 'हेतु' त्याने मिळतें. 'हेतु' नांवाच्या वाक्यांत कोणत्या पुराव्याच्या आधारावर आपण आपलें वक्तव्य सिद्ध करणार हें दाखविलेलें असतें. या हेतुवाक्यांत हेतूचा उल्लेख

असतो. या हेतुबोधक वाक्यानंतर तो हेतू प्रतिज्ञेंत दाखविलेल्या साध्याशीं व्याप्ति नांवाच्या संबंधानें संबद्ध आहे कीं नाही अशी शंका येते ती नाहींशी व्हावी म्हणून वरीलपैकी तिसरा अवयव आहे. त्यास 'उदाहरण' असें म्हणतात. त्यांत हेतु आणि साध्य यांचें नियमानें साहचर्य असतें हें दाखवून त्याचें एक उदाहरणहि दाखविलेलें असतें. हेतु आणि साध्य यांच्यामध्यें व्याप्ति नांवाचा संबंध आहे हें दाखविणें एवढेंच या तिसऱ्या अवयवाचें कार्य असतें. तिसरा अवयव ऐकल्यावर प्रस्तुत पक्षावर असलेला हेतु तसाच (साध्य-व्याप्य) आहे काय? असा प्रश्न उपस्थित होतो. त्याचें उत्तर चवथ्या अवयवानें मिळतें. यांत संपूर्ण परामर्श बोधित केलेला असतो. यास 'उपनय*' असें नांव आहे. या उपनयानंतर मूळ प्रतिज्ञेंत जें आपण मांडलें तें सिद्ध झालें हें दाखविण्याकरिता शेवटचा 'निगमन' नांवाचा अवयव असतो. याप्रमाणे पहिलें वाक्य ऐकूं येतांच उत्पन्न होणारी शंका त्याच्या पुढील वाक्यानें नाहींशी व्हावी व या दुसऱ्या वाक्यानंतर उत्पन्न होणाऱ्या शंकेचें समाधान तिसऱ्या वाक्यानें व्हावें, आणि अशा क्रमानें शेवटचें वाक्य ऐकल्यावर एक विचार-प्रणाली संपूर्ण व्हावी अशा बेतानें या वाक्यांचा क्रम लाविलेला आहे.

वर जीं पांच वाक्यें दिलेलीं आहेत तीं अन्वयव्याप्तिस्थलीं उपयोगी पडावीं म्हणून आहेत. परंतु मागे (पृ. ७६) दाखविलेली व्यतिरेक-व्याप्ति दाखवावयाची असेल तेथे या वाक्यांचें स्वरूप थोडें बदलतें. जेथे व्यतिरेकव्याप्ति दाखवावयाची असेल तेथे दृष्टान्त व्यतिरेकी पाहिजे हें उघड आहे. अर्थात् अशा ठिकाणीं व्यतिरेकी दृष्टान्तास सोयीचें पडेल असेंच उदाहरणवाक्य योजावें लागतें. उदाहरणवाक्य

---

* विष्णु धर्मोत्तर पुराणांत (३.५.४) या पांचहि अवयवांचा उल्लेख आहे. मात्र तेथे 'उपनय'च्या जागीं 'उपसंहार' असें नांव आलेलें आहे. बाकी सर्व नांवें तशींच आहेत (प्रतिज्ञा हेतुदृष्टान्तावुपसंहार एव च).

याप्रमाणे बदलतांच त्याच्यापुढील त्याच्याशीं संबद्ध असलेलें उपनय-वाक्यहि बदलावें लागतें. हें परिवर्तन कसें होतें याचें स्पष्टीकरण व्हावें म्हणून मागे दिलेल्या उदाहरणाचेंच व्यतिरेकी पंचावयवी वाक्य कसें होईल तें पाहूं.

(१) प्रतिज्ञा— या पर्वतावर विस्तव आहे.

(२) हेतु— कारण तेथे धूर आहे.

(३) उदाहरण— जेथे विस्तव नसतो तेथे धूरहि नसतो. जसा तलाव.

(४) उपनय– हा पर्वत तसा (धूर नसलेला) नाही.

(५) निगमन– म्हणून हा पर्वत तसा (विस्तव नसलेला) नाही. याप्रमाणे व्यतिरेकव्याप्ति दाखवितांना ३ ते ५ पर्यंतच्या अवयवांत फरक करावा लागतो. पण अवयवांची संख्या पांचच असते. याप्रमाणे परार्थानुमानांत पांच वाक्यांचीच आवश्यकता असते.

या पांच अवयवांपैकी पहिले दोन फक्त प्रास्ताविक आहेत. आपल्या विवेचनांत पक्ष, साध्य व हेतु कोणकोणते आहेत हें स्पष्टपणें दाखविणें एवढाच त्या अवयवांचा हेतु असतो. तिसऱ्या अवयवांत हेतु हा साध्यव्याप्य आहे हें दाखविलेलें असतें. अर्थात् परामर्शांतील व्याप्ति हें जें महत्त्वाचें अंग तें सिद्ध करण्याचें काम या तिसऱ्या अवयवाकडे असतें. यानंतर परामर्शांतील दुसरें अंग जी पक्षधर्मता ती निश्चितपणें प्रस्तुत हेतूवर आहे हें दाखविण्याकरिता चवथा अवयव असतो. मागे (पृ. ९५ पाहा) हेतूचे जे पांच गुण सांगितले आहेत त्यांपैकी पक्षसत्व हा गुण प्रस्तुत हेतूवर असल्याचें या चवथ्या अवयवाने कळतें, तर सपक्षसत्व आणि विपक्षासत्व असल्याचें तिसऱ्या (उदाहरण) अवयवाने कळतें असेंहि म्हणावयास हरकत नाही. एवंच तिसऱ्या व चवथ्या अवयवांमुळे

हेतूच्या पहिल्या तीन गुणांचें प्रदर्शन होतें. बाकीचे राहिलेले जे दोन (अबाधितत्व, असत्प्रतिपक्षत्व) गुण ते दाखविण्याचें काम शेवटचा अवयव करतो. 'म्हणून या पर्वतावर विस्तव आहे' असें शेवटचें वाक्य (निगमन) उच्चारलें म्हणजे आपल्या हेतूवर परामर्श किंवा सद्धेतूचे मागे सांगितलेले पांच गुण आहेत असें द्योतित होऊन त्यायोगें आपलें म्हणणें साधार मांडलें गेलें असें होत असतें. परार्थानुमान किंवा पंचावयवी वाक्य किंवा न्याय कोणत्या तत्त्वावर उभारलेला आहे हें यावरून दिसून येईल.

[वरील पांच अवयवांच्या नांवांपैकी 'उदाहरण' हें तिसऱ्या अवयवाचें नांव चमत्कारिक दिसतें. 'ज्या ज्या ठिकाणीं धूर असतो तेथे विस्तव असतो, जसें सैंपाकघर', हें उदाहरण नांवाचें वाक्य घेतलें तर त्यांत उदाहरण दाखविणारा भाग अगदीच अल्प ('जसें सैंपाकघर' हा) असून त्या मानाने पहिला व्याप्ति दाखविणारा भागच फार मोठा आहे. तेव्हा या मोठ्या व परामर्शाच्या किंवा अनुमतीच्या दृष्टीने अत्यन्त प्रमुख अशा पहिल्या भागास अनुलक्षून या वाक्यास 'व्याप्ति' असें नांव द्यावयास पाहिजे होतें; तसें न करतां उदाहरण हें नांव कां दिलें अशी अत्यंत मार्मिक शंका पाश्चात्य ग्रंथकारांनी काढली आहे. पण या शंकेवरील त्यांचीं समाधानें बरोबर नाहीत (अधिक तर्कसंग्रह, edited by Y. V. Athalye, p.277). या शंकेचें खरें उत्तर पाहावयाचें तर या उदाहरण-वाक्याचें प्राचीन स्वरूप ध्यानांत घ्यावें लागेल. आणि तें साध्य व्हावें म्हणून उदाहरणवाक्याचें आजचें स्वरूप क्षणभर दृष्टिआड केलें पाहिजे.

आज ज्याला आपण उदाहरण—वाक्य म्हणतों तसलें वाक्य मूळ सूत्रांत किंवा भाष्यांत आढळून येत नाही. त्या ग्रंथांत त्या जागीं दुसरेंच वाक्य आढळून येतें. आजचें संस्कृत वाक्य

"यो यो धूमवान् स स वह्निमान् यथा महानसः"

असें उच्चारलें जातें. त्याऐवजी पूर्वी

"धूमवान् महानसः वह्निमान् दृष्टः"

असें वाक्य उच्चारीत असत. त्याचा अर्थ 'धूर असलेलें सैंपाकघर

वह्नियुक्त असलेलें दिसून येतें' असा होतो. यांत व्याप्ति सूचित झालेली असली तरी प्रत्यक्ष वाक्यांत उदाहरणाचेंच विवेचन आहे. वात्स्यायनाच्या भाष्यांत शब्द अनित्य आहे हें सिद्ध करून दाखविणारें एक संपूर्ण पंचावयवी वाक्य (न्या. भा. १.१.३९) आलेलें आहे तेंच येथे दाखवितों. म्हणजे ही कल्पना अधिक स्पष्ट होईल. प्रथम संस्कृत वाक्य व त्याखालीं कंसांत त्याचा मराठी अर्थ दिलेला आहे :—

प्रतिज्ञा— अनित्यः शब्दः ।
(शब्द अनित्य आहे)
हेतु— उत्पत्तिधर्मकत्वात् ।
(उत्पन्न होणारा आहे म्हणून)
उदाहरण— उत्पत्तिधर्मकं स्थाल्यादिद्रव्यमनित्यम् ।
(उत्पन्न होणारें भांडें वगैरे द्रव्य अनित्य असतें.)
उपनय— तथा चोत्पत्तिधर्मकः शब्दः ।
(तसाच शब्द उत्पन्न होणारा आहे.)
निगमन— तस्मात् उत्पत्तिधर्मकत्वादनित्यः शब्दः ।
(म्हणून उत्पन्न होणारा असल्यामुळे शब्द अनित्य आहे)

भाष्यांत अशीं वाक्यें पुष्कळच सापडतात. चरकसंहितेंतहि उदाहरण-वाक्य जवळ चवळ असेंच सापडतें (च. सं. ८.६.२३). उलट आजच्या थाटाचीं उदाहरणवाक्यें या दोन्ही ग्रंथांत सापडत नाहीत. वरील पांच वाक्यांतील उदाहरणवाक्य आजच्या पद्धतींत पुढीलप्रमाणें होईल—

यद्यदुत्पत्तिधर्मकं तत्तदनित्यम् यथा स्थालिः ।

(जें जें उत्पन्न होणारें असतें तें तें अनित्य असतें, जसें भांडें.)

या आधुनिक वाक्यांत व्याप्तीचा दर्शक भाग अगदी वेगळा असून दृष्टान्त त्याहून निराळा स्पष्ट दिसून येतो. अर्थात् या वाक्यास उदाहरण असें न म्हणतां व्याप्ति असेंच म्हणणें अधिक शोभेल. पण वर जें भाष्यांतील उदाहरणवाक्य दिलें आहे तें तसें नाही. त्यांत दृष्टान्त हा वेगळा नसून तोच त्या वाक्याचा आधार आहे. अर्थात् उदाहरण हें नांव प्राचीन वाक्यास साजेसेंच आहे. पण वादाच्या दृष्टीने तसलें उदाहरणवाक्य गैर-सोयीचें ठरून पुढे त्यांत व्याप्तिदर्शक भाग निराळा व स्पष्ट दाखविला

जाऊं लागला. ही सुधारणा अर्थातच योग्य झाली. कारण मूळ वाक्यांत देखील केवळ उद्धृत केलेल्या दृष्टान्तापुरतेंच साहचर्य (साध्य व हेतु यांचें) दाखविणें उद्दिष्ट नव्हतें तर या दृष्टान्ताप्रमाणे सर्वत्रच साध्य व हेतु यांचें साहचर्य असतें हेंच दाखवावयाचें असे. पण पूर्वी ध्वनित केली जाणारी गोष्ट वाच्यार्थाने दाखविली जाऊं लागल्यानंतर दृष्टान्ताचें महत्त्व कमी होणें हें ओघासच आलें. मात्र या वेळीं या अवयवाचें नांव नवीन ठेवावयास पाहिजे होतें तें पुराणप्रियतेमुळे म्हणा किंवा उदाहरण शब्दाची 'ज्याच्या योगाने व्याप्ति (साध्यसाधनभाव) दाखविली जाते तें वाक्य' अशी संस्कृत व्याकरणनियमाप्रमाणे व्युत्पत्ति करणें शक्य असल्यामुळे, बदललें गेलें नाही. उदाहरण शब्दाची ही व्युत्पत्ति भाष्यकारांनीच दिलेली (उदाह्रियते अनेन धर्मयोः साध्यसाधनभावः इत्युदाहरणम् । न्या. भा. १.१.३६) आहे हेंहि येथे सांगून ठेविलें पाहिजे.

नव्यन्यायांत आज सर्वत्र रूढ असलेला व्याप्ति हा शब्द भाष्यांत सापडत नाही. त्याऐवजी साध्यसाधनभावः (१.१.३६,४०; १.२.५) असाच शब्द तेथे दिलेला दिसून येतो. मात्र यावरून व्याप्तीची त्यांना कल्पना नव्हती असें मुळीच म्हणतां येणार नाही. कारण भाष्यकार उदाहरणवाक्याचें प्रयोजन, साध्य आणि हेतु हे एकत्र असल्याचें दाखविणें हें देत नसून साध्य आणि हेतु यांच्यांत विशिष्ट संबंध (व्याप्ति) दाखविणें हेंच देत आहेत. यावरून या अवयवाचें उदाहरण हें नांव कां पडलें हें दिसून येईल. या नांवाचें मूळ याप्रमाणे ऐतिहासिक दृष्टीने पाहिल्याशिवाय ध्यानांत येणार नाही.]

नैयायिक परार्थानुमान या नांवाने जो न्याय पुरस्कारितात त्याचें, म्हणजेच पांच अवयवांचें, वर्णन येथपर्यंत झालें. आता इतरांचीं या संबंधांतील मतें पाहूं.

नैयायिकांच्या मताप्रमाणे जे वर पांच अवयव दाखविले आहेत ते मान्य करून शिवाय त्याच्या जोडीला आणखी पांच अवयव मानणाऱ्या एका प्राचीन नैयायिकांच्या मताचा उल्लेख वात्स्यायनाच्या भाष्यांत (न्या॰ भा. १.१.३२) आढळतो. त्यांचीं नांवें येणेंप्रमाणेः——

'जिज्ञासा'—एखाद्या विषयाचें खरें स्वरूप जाणण्याची इच्छा.
'संशय'—परस्परविरुद्ध धर्म एकत्र भासमान होणें. यामुळेच पुढे **हें** खरें कीं तें खरें अशी जिज्ञासा उत्पन्न होते.
'शक्यप्राप्ति'—प्रमाणांच्या ठिकाणीं प्रमेय प्रकाशित करण्याचें सामर्थ्य असणें.
'प्रयोजन'—ध्येय किंवा उद्देश (तत्त्वनिर्णय).
'संशयव्युदास'—शंकेचा निरास.

चर्चेचीं प्राथमिक अंगें म्हणून जीं मागील प्रकरणांत दाखविलीं आहेत त्यांतच वरीलपैकी पहिल्या तिहींचा अंतर्भाव होतो हें मार्मिक वाचकांस कळून येईलच. वरीलपैकी शेवटचे दोन हे फलरूप आहेत. अर्थात् आपली बाजू मांडून दाखविल्यावर त्यापासून तत्त्वनिर्णय व मूळ शंकेचा निरास हीं फळें सिद्ध व्हावयाचीं असतात. तेव्हा वरीलपैकी पहिलीं तीन वाक्यें चर्चा सुरू करण्यापूर्वीचे तर बाकीचीं नंतरचे विषय दाखवीत असल्यामुळे त्यांचा परार्थानुमानांत अंतर्भाव करणें इष्ट नाही. एवंच नैयायिकांनी मानलेल्या पांच अवयवांहून अधिक अवयव मानण्याचें कारण नाही. आता जैन-बौद्धादिकांनी न्यायाचे अवयव पांचाहून कमी मानावे असें प्रतिपादिलें आहे. त्यांचींहि मतें थोडक्यांत पाहूं.

जैन—जैनाचार्य एकान्तवादी नसल्यामुळे त्यांस असला न्याय मान्य नाही. विद्यानंदस्वामींनी 'पत्रपरीक्षा' या ग्रंथांत एकान्तवादी नैयायिकादिकांचें पत्रवाक्य ('पदानि त्रायन्ते गोप्यन्ते प्रतिवादिभ्यः यस्मिन्' अशी व्युत्पत्ति देऊन 'पत्र' म्हणजे 'न्याय' असा अर्थ त्या ग्रंथांत केला आहे) जैनांस मान्य नाही असें म्हटलें आहे.* परंतु न्यायावतारविवृतीमध्ये (न्यायावतारविवृति १३) दहा अवयव सांगितले आहेत

* नैकान्तवादिनां पत्रवाक्यं संभवदर्थकं यथा स्याद्वादभृद्वाक्यम्। (पत्रपरीक्षा १).

यावरून त्यांचें निश्चित धोरण दिसून येत नाही. तथापि भद्रबाहूने सांगितलेले पुढील दहा अवयव मोठे मनोरंजक वाटतील :—

१ प्रतिज्ञा—**अहिंसा परमो धर्मः ।** (अहिंसा श्रेष्ठ धर्म आहे.)

२ प्रतिज्ञाविभक्तिः— **जैनशास्त्रानुसारेण अहिंसा धर्मः ।** (जैनशास्त्राप्रमाणे अहिंसा धर्म आहे.)

३ हेतुः—**अहिंसकानां देवप्रियत्वात् ।** (हिंसा न करणारे देवांस आवडतात म्हणून)

४ हेतुविभक्तिः—**अहिंसकेभ्यो अन्ये धर्मलोकेषु वस्तुं न लभन्ते ।** (हिंसा करणाऱ्यांस स्वर्गांत जागा मिळत नाही.)

५ विपक्षः—**याज्ञिकहिंसापरायणा अपि स्वर्गे वसन्तीति वर्ण्यते ।** (यज्ञार्थ हिंसा करणारे देखील स्वर्गास जातात असें म्हणतात.)

६ विपक्षप्रतिषेधः—**हिंसकाः कदापि देवप्रिया न भवन्ति ।** (हिंसा करणारे कधींहि देवास आवडत नाहीत.)

७ दृष्टान्तः—**अर्हन्तो हिंसाभयादन्नं न पचन्ति ।** (जैन साधू हिंसा होईल म्हणून अन्न शिजवीत नाहीत)

८ आशंका—**अन्ये पुरुषा यदन्नं पचन्ति तदन्नमर्हन्तोऽपि भुञ्जन्ति अतस्तेऽपि हिंसादोषेण दुष्यन्त्येव ।** (दुसरे जें अन्न शिजवितात तें जैन साधू देखील खातात म्हणून त्यांस देखील हिंसादोष लागतोच.)

९ आशंकाप्रतिषेधः— **अर्हदुद्देशेनैव यन्न पच्यते तद्गत-हिंसादोषेण ते न दुष्यन्ति ।** (जें अन्न जैन साधूकरिताच म्हणून शिजविलें जात नाही तदर्थ झालेल्या हिंसेचा दोष त्यांस लागत नाही.)

१० निगमनम्—**अतो अहिंसा परमो धर्मः ।** (म्हणून अहिंसा हा श्रेष्ठ धर्म आहे.)

नैयायिकांचीच कल्पना मध्यवर्ती ठेवून पण स्वतःच्या विशिष्ट-उद्देशसिद्ध्यर्थ त्यांत आवश्यक तेवढी भर घालून हे दहा अवयव बनविलेले आहेत. मागे दाखविलेल्या प्राचीन नैययिकांच्या अवयवां-इतके हे न्यायकल्पनेशीं विसंगत नाहीत. तथापि प्रत्येक ठिकाणीं आशंका असतेच असें नाही व असली तरी ती दुसऱ्या पक्षाने काढावयाची असते; यामुळे एकाच पक्षाकडील वाक्यसमुच्चयांत त्यांचा समावेश इष्ट नाही. अर्थात् ५, ६, ८ व ९ हीं वाक्यें या न्यायांत समाविष्ट करणें बरोबर नाही. दुसरें व चौथें वाक्य हें केवळ स्पष्टीकरणार्थ आहे; तें वेगळें असण्याचें कारण नाही. असो. जैनांखेरीज बाकीचे शास्त्रकार पांचाहून कमी अवयव मानणारेच आहेत.

बौद्ध—हे न्यायाचे फक्त दोनच अवयव मानावे असें म्हणत. कोणते दोन हें मात्र निश्चित नाही. उदाहरण व उपनय, प्रतिज्ञा आणि हेतु किंवा प्रतिज्ञा व उदाहरण यांपैकी कोणतीहि एक जोडी मानावी असें त्यांचें मत दिसून येतें.

मीमांसक—पहिले तीन किंवा शेवटचे तीन एवढेच अवयव मानावे.

वेदान्ती (अद्वैत)—मीमांसकांप्रमाणेच कोणते तरी तीन.

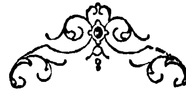
सांख्य—नैयायिकांप्रमाणेच पांच अवयव मानतात (सां. प्र. भाष्य ५.२७).

याप्रमाणे अवयवसंख्येबद्दल मतभेद दिसून येत असला तरी नैयायिकांचें मुख्य धोरण मात्र सर्वांस मान्य आहे. तर मग मतभेद कां अशी शंका येईल त्याचें उत्तर आता पाहूं.

वरील मतभेद न्यायाचें (परार्थानुमानाचें) स्वरूप व प्रयोजन नीट लक्ष्यांत न घेतल्यामुळे झालेले आहेत. दुसऱ्याच्या ठिकाणीं परामर्श उत्पन्न होऊन त्यास अनुमिति व्हावी हा पंचावयवी वाक्याचा मूळ

हेतु आहे. तो व्याप्ति आणि पक्षधर्मता दाखविणारीं उदाहरण व उपनय हीं दोनच वाक्यें उच्चारलीं तरी साध्य होऊं शकेल हें खरें पण उदाहरणवाक्य एकदम कसें उच्चारावयाचें ? त्याकरिता मूळ प्रास्ताविक दोन दोन वाक्यें हवींतच. तेव्हा प्रतिपादनांत सरलता येण्याच्या दृष्टीने नैयायिकांचाच क्रम बरोबर आहे. जे केवळ पहिलीं तीनच वाक्यें पुरेशीं मानतात त्यांना मध्येच विवेचन सोडून दिल्याचा दोष पत्करावा लागतो. पहिलीं तीन वाक्यें उच्चारल्यावर चवथ्याची गरज नाही असें वाटतें याचें कारण चवथ्यांत नवीन कांही कळत नसतें हेंच होय. पण नवीन कळत नसलें तरी अशा तऱ्हेचा (साध्यव्याप्य) हेतु पक्षावर आहे हें ऐकणारास मनांत तरी जमवावेंच लागणार. तें नैयायिक शब्दाने सांगावें असें म्हणतात. कारण सर्व अंगें व प्रत्यंगें शब्दाने प्रतिपादून अनुमिति दुसऱ्याच्या गळीं उतरवावयाची हेंच तर मुळीं परार्थानुमानाचें मुख्य उद्दिष्ट आहे. विशेषतः पक्षप्रतिपक्षभावनेने जेथे चर्चा करावयाची तेथे असला अर्धवटपणा घोटाळे माजवितो. म्हणून नैयायिकांनी पांच ही अवयवांची कमालमर्यादा ठरविली आहे. तितके सर्वच्या सर्व प्रत्येक वेळीं उच्चारलेच पाहिजेत असा त्यांचाहि आग्रह नाही. प्रतिपक्ष समंजस व मिळतें घेणारा असेल तर पुढे तक्रारीचा संभव नसतो. व म्हणून तेथे वरीलप्रमाणे केवळ दोनच अवयव उच्चारले तरी चालतें. पण नैयायिकांपुढे असले केवळ गोडीगुलाबीचेच वाद नव्हते. 'जल्प', 'वितंडा' या चर्चाप्रकारांकडेहि त्यांचें लक्ष्य होतें. यामुळे त्यांनी पांच अवयव सांगितले असून ते तसल्या प्रकारांत आवश्यकच आहेत. एरवी गोडीगुलाबीच्या वादांत त्यांनीहि अवयवसंख्येबद्दल आग्रह धरलेला नाही. म्हणूनच 'तत्त्वचिंतामणीं'त पुष्कळ ठिकाणीं प्रतिज्ञा व हेतु या दोन वाक्यांचाच प्रयोग आढळून येतो, 'अद्वैतसिद्धीं'तहि अवयवसंख्येविषयी आग्रह नाही. (नावयवेष्वाग्रहः) असें

याचकरिता म्हटलेलें आहे. अर्थात् असले अपवादभूत प्रसंग सोडले तर संपूर्ण अनुमानकल्पना उत्पन्न होण्याकरिता पांच वाक्यांची गरज आहे हें कोणीहि मान्य करील. 'परार्थानुमान' म्हणजे 'स्वार्थानुमान नव्हे' हें नीट ध्यानांत घेतल्यास नैयायिकांचीच अवयव-संख्या योग्य असल्याचें कोणीहि मान्य करील. पाश्चात्य तर्कशास्त्रांत तीन अवयवच सांगितलेले आहेत. पण तेहि याच कारणास्तव अपुरे होत. पण हें नीट लक्ष्यांत येण्याकरिता पाश्चात्य तर्कशास्त्रीय विवेचनाचें ओझरतें निरीक्षण केलें पाहिजे. तसें निरीक्षण करतां यावें तसेंच पाश्चात्यांच्या Logic शीं इकडील तर्कशास्त्राची थोडी विस्तृत तुलना करतां यावी म्हणून पुढील प्रकरणांत याच विषयाकडे वळूं.



११ पाश्चात्य तर्कशास्त्राशीं तुलना

[सूचना—पाश्चात्य तर्कशास्त्राशीं अपरिचित असलेल्या वाचकांनी हें समग्र प्रकरण पहिल्या वाचनांत सोडून दिलें तरी चालेल.]

मागील प्रकरणांत 'अवयव' म्हणजेच 'परार्थानुमान' या विषयाचें विवेचन झालें. आता मूळ क्रमाप्रमाणे 'तर्क' व 'निर्णय' यांचें विवेचन केलें पाहिजे. परंतु तत्पूर्वी आपल्या या भारतीय अवयवांची आरिस्टॉटल्च्या syllogism शीं तुलना करणें आवश्यक आहे. कारण अलीकडे पाश्चात्य व पौर्वात्य अनेक पंडितांनी या विषयावर बरेंच लिहिलेलें आहे. वास्तविक अशा प्रकारच्या तुलनेपासून प्रस्तुत ठिकाणीं कांही विशेष लाभ होऊं शकेल असें आम्हास मुळीच वाटत नाही. तथापि अशा तौलनिक विवेचनाशिवाय ग्रंथाची शोभा वाढत नाही असें कित्येकांस वाटतें म्हणून, तसेंच पहिल्या प्रकरणांत तौलनिक विवेचनावर आमचा भर नाही असे जें आम्हीं विधान केलेलें आहे त्याचें रहस्य लक्ष्यांत यावें म्हणूनहि, या प्रकरणांत पाश्चात्यांच्या अवयवविचाराशीं तसेंच तदनुषंगाने पाश्चात्य Logic शींहि भारतीय तर्कशास्त्राची तुलना करून ती वाचकांसमोर मांडणें आवश्यक वाटतें. मागे दोन तीन ठिकाणीं पाश्चात्य तर्कशास्त्राशीं केलेल्या तुलनेचें व्यापक स्वरूप कळण्याच्या दृष्टीनेहि हें आवश्यकच ठरतें.

ग्रीस देशांतील आरिस्टॉटल् या तत्त्वज्ञाने आज पाश्चात्यांत रूढ असलेला syllogism किंवा 'पाश्चात्य न्याय' मूळ शोधून काढला हें सुप्रसिद्धच आहे. पाश्चात्य न्यायाचे त्याने तीनच अवयव सांगितलेले आहेत. ते असे :—

All men are mortal (सर्व मानव मर्त्य आहेत).

Socrates is a man (सॉक्रेटीस मनुष्य आहे).

∴ Socrates is mortal (म्हणून सॉक्रेटीस मर्त्य आहे).

आरिस्टॉलच्या या तीन वाक्यांचें नीट परीक्षण केल्यास नैयायिकांच्या पांच अवयवांपैकी शेवटचे तीन अवयव यांत समाविष्ट होत असल्याचें कळून येईल. हेंच उदाहरण भारतीय पंचावयवपद्धतीने पुढीलप्रमाणे मांडतां येईलः——

(प्रतिज्ञा)——सॉक्रेटीस मर्त्य आहे.

(हेतु)——कारण, तो मनुष्य आहे.

(उदाहरण)——जो जो मनुष्य (मनुष्यत्वयुक्त) असतो, तो मर्त्य (मर्त्यत्वयुक्त) असतो; जसें——शिवाजी, रामदास, टिळक इ०.

(उपनय)——तसाच सॉक्रेटीस देखील मनुष्य (मर्त्यत्वास कधींहि सोडून नसणाऱ्या मनुष्यत्वधर्मानें युक्त) आहे.

(निगमन)——म्हणून सॉक्रेटीस मर्त्य आहे.

या पांच वाक्यांपैकी उदाहरण, उपनय व निगमन हीं शेवटचीं तीन वाक्यें पाश्चात्य अवयवांशीं अगदी जुळतीं आहेत हें थोडा विचार केल्यास उमजून येईल. दोहींकडील वाक्यांचा बाह्य आकार आपाततः वेगळा दिसला तरी अर्थ एकच आहे, हें मार्मिक वाचकांस तेव्हाच कळून चुकलें असेल. तात्पर्य, या दोन्ही वाक्यपद्धतींत मूलभूत असा कोणताच भेद नाही.

जर या दोन्ही पद्धतींत मूलभूत असा कोणताच भेद नाही तर मग एकांत तीन तर दुसऱ्यांत पांच अवयव असा भेद कां असा प्रश्न येथे उपस्थित होणें स्वाभाविक आहे. त्याचें उत्तर नीट ध्यानांत येण्याकरिता प्रथम मागील प्रकरणांत दिलेलें भारतीय न्यायांतील पांच वाक्यांचें, विशेषतः पहिल्या दोन वाक्यांचें, प्रयोजन ध्यानांत घेतलें पाहिजे. एखाद्या प्रश्नावर परस्परविरुद्ध दोन मतें पुढे आल्यास व तशा परस्परविरुद्ध मताच्या वादी–प्रतिवादींची एकत्र चर्चा घडून

यावयाची असल्यास मध्यस्थ व श्रोते यांस प्रथम त्या त्या वक्त्याने निश्चितपणें आपलें मत (प्रतिज्ञा) सांगणें इष्ट आहे. वक्ता अमुक मताचा आहे हें प्रारंभींच कळलें की तो आपल्या मताच्या पुष्ट्यर्थ कोणतीं प्रमाणें (हेतु) पुढे आणतो व तीं यथार्थ आहेत कीं नाहीत याची विचक्षणा करणें इतरांस सोपें जातें. उलटपक्षीं वक्त्याचा सिद्धान्त त्याच्या विवेचनाच्या शेवटींच सांगितला गेला तर त्याच्या पूर्वविवेचनाचा पडताळा पाहण्याची योग्य संधि निघून गेलेली असल्यामुळे दिलेल्या पुराव्याचा प्रतिपाद्य सिद्धान्ताशीं पडताळा पाहतां येणें सहज शक्य होऊं शकत नाही. म्हणून प्रास्ताविक या दृष्टीने पहिल्या दोन वाक्यांची गरज पडतेच. अशाप्रकारें उपयुक्त ठरलेल्या प्रास्ताविक अवयवांची गरज पाश्चात्यांस न भासण्याचें कारण पाश्चात्य तर्कशास्त्राची परंपरा पाहिल्याखेरीज ध्यानांत येणार नाही. भारतीय तर्कशास्त्रांत अनुमानाचे जे ‘परार्थानुमान’ व ‘स्वार्थानुमान’ असे दोन भेद केलेले आहेत तसे पाश्चात्य तर्कशास्त्रांत निदान आरंभीं तरी फार काळपर्यंत नव्हते. अनुमिति कोणत्या प्रणालीने उत्पन्न होते व कोणत्या शब्द-योजनेने ती दुसऱ्याच्या गळीं उतरविली जाते या दोन्ही प्रश्नांचें विवेचन भारतीय तर्कशास्त्रांत एकाच शास्त्राखाली आढळतें. तसेंच आधी विचार व मग शब्दप्रयोग किंवा वाक्यप्रयोग असें असलें तरी विचार व वाक्यप्रयोग यांचा असलेला जिव्हाळ्याचा संबंध ध्यानांत घेऊन या दोहोंची ताटातूट भारतीयांनी केलेली नाही. यामुळे त्यांच्या विचारशास्त्राचा किंवा तर्कशास्त्राचा आरंभ शब्दविरहित ज्ञानाच्या पृथक्करणापासून होत असतो व ज्ञानोद्गमक्रमानेच वाक्य-प्रयोगहि त्यांस ठेवावा लागतो.

परंतु पाश्चात्यांचें या सूक्ष्म भेदाकडे निदान आरंभीं तरी जावें तसें लक्ष्य गेलेलें नसावें. यामुळे त्यांच्या तर्कशास्त्राचा शब्दांच्या

(terms) व वाक्यांच्या (propositions) पृथक्करणापसून प्रारंभ होत असतो. शब्द किंवा वाक्य आणि त्यापासून व्यक्त होणारा विचार यांत भेद असल्याचें त्यांस अवगत होतें किंवा आहेहि. पण या भेदाचा शास्त्रीय विवेचनांत संबंध आणण्यापासून कांही लाभ होईल असें न वाटल्यामुळे त्यांनी या मुद्याकडे दुर्लक्ष्य केलें असावें. अनुमिति कोणत्या प्रणालीने मनांत येते याचें विवेचन पाश्चात्य पद्धतीप्रमाणे मानसशास्त्राखाली येतें. तें तर्कशास्त्राखाली येत नाही. यामुळे त्यांच्या विवेचनसरणींत कृत्रिमपणा आलेला आहे. मनुष्य जेव्हा तर्क करितो किंवा स्वतः केलेला दुसऱ्यास सांगतो तेव्हा सामान्य सिद्धान्तापासून मुळींच प्रारंभ करीत नाही. कारण असे कित्येक सामान्य सिद्धान्त त्याच्या मनांत पडून राहिलेले असतात. त्यांतून नेमका एकच सामान्य सिद्धान्त मनःपटलावर व्यक्त होण्याचें कारण विशेष प्रसंगामुळे त्याची भासणारी गरज हेंच होय. ही गरज दृष्टोत्पत्तीस आणून देणारा विशेष प्रसंग म्हणजेच नैयायिकांची प्रतिज्ञा होय. परंतु विचारप्रणाली व शब्दप्रणाली किंवा मागे सांगितलेलें स्वार्थानुमान व परार्थानुमान यांचें पाश्चात्यांनी दोन निरनिराळ्या शास्त्रांखाली विवेचन करण्याचें ठरविल्यामुळे त्यांस त्यांचें तीन अवयवांचें अनुमान परिपूर्ण वाटतें. दोन्हीकडील अनुमानपद्धतींचें ज्यास नीट आकलन झालेलें नाही त्यास या विषयांत अधिक खोलांत शिरून कांही लाभ नसल्यामुळे या मुद्यावर अधिक लिहिण्याचा मोह आवरता घेतला पाहिजे. तथापि त्यावरून कोणीं चुकीचा समज करून घेऊं नये. पाश्चात्य पद्धति कृत्रिम आहे एवढेंच सुचविण्याचा मुख्य हेतु आहे. त्याचबरोबर भारतीय नैयायिकांचें विवेचन निसर्गास धरून आहे एवढें वाचकांच्या हृदयावर बिंबलें म्हणजे या तुलनेचा उद्देश सिद्धीस गेला असें समजण्यास प्रत्यवाय नाही. हा उद्देश स्पष्ट व्हावा म्हणून येथे एक चुकीचें अनुमान उदाहरणार्थ घेऊं व दोन्ही पद्धतीं-

प्रमाणे त्याची मांडणी कशी होते तें पाहूं.

सर्व माकडें प्राणी आहेत.
सर्व कावळे प्राणी आहेत.
.·. सर्व माकडें कावळे आहेत.

हें पाश्चात्य पद्धतीप्रमाणे तीन वाक्यांत अनुमान मांडून झालें. यांतील चूक दाखविण्याकरिता पाश्चात्यांच्या तर्कशास्त्रीय नियमावलीची कास धरण्यावाचून गत्यंतर नाही. अर्थात् तर्कशास्त्रीय परिभाषेविषयी अज्ञ असणारास या अनुमानप्रणालींत चूक कोठे आहे हें दाखवितां येणार नाही. आता हेंच नैयायिकांच्या पद्धतीने मांडूं.

प्रतिज्ञा– सर्व माकडें कावळे आहेत.

हेतु– प्राणी आहेत म्हणून.

उदाहरण– जे जे प्राणी असतात ते ते कावळे असतात; जसे– कावळे.

उपनय– त्याचप्रमाणे माकडेंदेखील कावळेपणास सोडून नसलेल्या प्राणित्वधर्माने युक्त आहेत.

निगमन– म्हणून तीं कावळे आहेत.

याप्रमाणे कोणीं मांडणी केली तर तिसऱ्याच वाक्यांत एखादा सामान्य मनुष्यहि त्या मांडणाराची चूक दाखवूं शकेल. हें एकच उदाहरण नैयायिकांच्या पंचावयवी पद्धतीचें नैसर्गिकत्व व श्रेष्ठत्व दाखवूं शकेल. पाश्चात्यांत देखील युक्लीडची अनुमानसाधनपद्धति नीट पाहिल्यास ती नैयायिकांच्या प्रतिज्ञेपासून सुरू होत असल्याचें दिसून येईल. नैयायिकांच्या प्रतिज्ञा-निगमनाशीं युक्लीडच्या data व Q. E. D. चें सादृश्य, तसेंच त्यांच्या हेतूशीं युक्लीडच्या प्रूफचें सादृश्य हेंच दर्शवितें. पण पाश्चात्यांच्या त्र्यवयवी अनुमानप्रणालींत हें नैसर्गिकत्व नाही. पाश्चात्यांच्या अनैसर्गिक प्रणालीमुळे त्यांस निरनिराळ्या कृत्रिम शास्त्रविभागांची आवश्यकता पडत असते; या

विधानाची नीट प्रचीति यावी म्हणून येथे थोडें अधिक विवेचन करूं. तसेंच जातां जातां दोन्हीकडील शास्त्रविभागणीचें ओझरतें निरीक्षण अप्रस्तुत होणार नाही.

पाश्चात्य Logic चे दोन मुख्य विभाग प्रसिद्धच आहेत. Inductive व Deductive असे तर्कशास्त्राचे किंवा अनुमितीचे दोन प्रकार पाडून त्यांचा वेगवेगळा विचार पाश्चात्य तर्कशास्त्रांत केला जातो. विशेष उदाहरणांवरून सामान्य सिद्धान्त काढणें यास Inductive inference असें म्हणतात. तर उलटपक्षीं सामान्य सिद्धान्तावरून विशिष्ट व्यक्तीबद्दल किंवा विशेष सिद्धान्ताचें अनुमान करणें यास Deductive inference असें म्हणतात. या दोन्ही प्रकारांस आपण अनुक्रमें व्याप्तिग्राहक व विशेषग्राहक अशीं नांवें देऊं. यांपैकीं विशेषग्राहक अनुमानपद्धतीचे नियम नैयायिकांनी सांगितले आहेत. पण पहिल्या म्हणजे व्याप्तिग्राहक पद्धतीचे नियम त्यांनी दाखविलेले नाहीत असा कित्येक पाश्चात्य ग्रंथकारांचा ग्रह झालेला आहे. परंतु आमच्या अनुमानवर्गीकरणांत या भेदाला महत्त्व नाही. ज्या सामान्य सिद्धान्तावरून विशेष अनुमानें काढावयाचीं त्या सिद्धान्ताच्या युक्तायुक्ततेविषयीहि तेथेच विवेचन असणें नैसर्गिक असें जाणून भारतीयांनी या दोन्ही पद्धति वेगळ्या केल्याच नाहीत. आजचें पांच अवयवांचें वाक्य घेतलें तर त्यांत उदाहरण नांवाचा जो अवयव आहे त्याचें स्वरूप नीट पाहिल्यास या विधानाची यथार्थता कळून येईल. त्यांत केवळ सामान्य सिद्धान्त सांगितलेला नसून तो सामान्य सिद्धान्त सत्य कां मानला पाहिजे हेंहि दाखविलें आहे. म्हणून भारतीय अनुमानांत किंवा परार्थानुमानांत या दोन्ही पद्धतींचा समावेश आहे असें म्हणणेंच रास्त होईल.

पाश्चात्य सरणीनेच ज्यांस विचार करण्याची सवय आहे त्यांस हा सर्व गोंधळ आहे असें वाटेल तर भारतीयांस पाश्चात्यांची विभा-

गणी अगदीच कृत्रिम किंबहुना निरर्थकहि वाटण्याचा संभव आहे. या दोन प्रणालींपैकी कोणती खरी व कोणती खोटी याचा निर्णय करणें सोपें नाही. कारण दोन्हीकडील विद्वान् एकत्र बसून चर्चा करतील तरच तें सिद्ध होईल. तथापि सामान्यतः असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही की दोन्हीकडील शास्त्रांची वाढ विभिन्न परंपरेने होत गेलेली असल्यामुळे एका परंपरेच्या अनुरोधाने दुसरीस दोषयुक्त ठरविणें योग्य नव्हे. पाश्चात्य शास्त्रांची वर्गीकरणपद्धति तसेंच विवेचनपद्धति इत्यादि सर्व भिन्न धोरणाचें असल्यामुळे या दोन्ही पद्धतींची तुलना करून नवोपक्रम विद्यार्थ्यास कांही विशेष लाभ होण्यासारखा नाही असें जें आम्हीं या ग्रंथाच्या आरंभीं (पृ.१८ पाहा) विधान केलें आहे त्याचें इंगित आता वाचकांच्या लक्ष्यांत येईल अशी आशा आहे. तात्पर्य, पाश्चात्यांतील प्रत्येक कल्पना त्याच क्रमाने भारतीय तर्कशास्त्रांत सापडली तरच तें पूर्ण, अन्यथा अपूर्ण किंवा सदोष, असें मानणें अविचारीपणाचें ठरेल.

तर मग भारतीयांनी व्याप्तिग्राहक (inductive) अनुमानाविषयी काय म्हटलें आहे व या विषयाचा कोठे कसा अन्तर्भाव केलेला आहे तें सांगा ? असा येथे प्रश्न येईल. त्याचें मागे व्याप्तिग्रहोपाय सांगतांना (पृ.७३ पाहा) उत्तर आलेलेंच आहे. त्यावरून दोन वस्तूंमध्ये आगंतुक नव्हे तर वास्तविक साहचर्य असून त्यांच्यामध्ये असाहचर्य असूंच शकणार नाही इतकें त्यांचें साहचर्य निगडित आहे असें दिसून आलें की, त्या वस्तूंत नेहमी साहचर्य असतें असा सामान्य सिद्धान्त काढावा हें समजून येईल. विशेष अनुभवांचे आधारावर सामान्य सिद्धान्त या प्रणालीनेच बांधले जातात. अर्थात् मागे व्याप्ति कशी ठरवावी हें सांगतांना जें विवेचन केलें आहे तेंच या प्रश्नास उत्तर होय.

पाश्चात्यांप्रमाणे inductive method ही deductive method

हून निराळी आहे असें मात्र नैयायिकांनी मानलेलें नाही. कारण त्यांच्या मतें inductive method म्हणून संबोधिली जाणारी पद्धत ही देखील वास्तविक विशेषग्राहकच (deductive) ठरते. एखादें किंवा अनेक उदाहरणें पाहून जेव्हा आपण सामान्य सिद्धान्त बांधतों तेव्हा ते मानवी विचारपद्धतीच्या सर्वसामान्य व व्यापक सिद्धान्तांस अनुसरूनच आपण बांधीत असतों. अर्थात् सामान्य सिद्धान्त हे या मूलभूत विचारपद्धतीने गृहीत धरलेल्या व्यापक सिद्धान्तावरून काढलेले 'विशेष' होत. हे 'व्यापक सिद्धान्त' पाश्चात्य व पौर्वात्य मताप्रमाणे पुढील प्रकरणांत दिलेले आहेत त्यांवरून. inductive method ही deductive method च्या अगदी उलट प्रकार आहे असें मुळीच नाही हें दिसून* येईल.

येथपर्यंत केवळ निरनिराळ्या अनुमानपद्धतींविषयी तुलनात्मक विवेचन केलें. पण एवढ्यानेच सर्व शंका दूर होणार नाहीत. पाश्चात्य पद्धतीप्रमाणे तर्कशास्त्रांत समाविष्ट न होणाऱ्या विषयांचीहि आम्हीं या ग्रंथांत चर्चा केलेली आहे. ती सुसंगत आहे किंवा नाही हें लक्ष्यांत येण्याकरिता दोहींकडील आध्यात्मिक विषयांच्या विभागणीचें मर्म ध्यानांत घ्यावें लागेल. म्हणून आता पाश्चात्यांची शास्त्रवर्गीकरणपद्धति लक्ष्यांत घेऊं.

पाश्चात्य पद्धतीप्रमाणे तर्कशास्त्राची व्याख्या "Logic is a systematic study of the general conditions of valid inference"¶ अशी केली जाते. अर्थात् सत्य अनुमानप्रणालीचा पद्धतशीर अभ्यास एवढेंच Logic चें क्षेत्र मानलें गेलेलें आहे. केवळ याच व्याख्येप्रमाणे या ग्रंथांत वर्णिलेल्या विषयांकडे पाहिल्यास ते अतिव्याप्त असल्याचें दिसून येईल. कारण पाश्चात्य वर्गीकरणाप्रमाणे Psychology (मानसशास्त्र), Epistemology (ज्ञानशास्त्र) तसेंच Ontology (प्रमेयशास्त्र)

* An Introduction to Logic by Joseph p.396-97.

¶ Encyclopaedia Britannica, 14th Ed. Vol. XIV, p.307.

यांमध्यें समाविष्ट होणारे विषयहि या ग्रंथांत वर्णिलेले आहेत. अर्थात् पाश्चात्य पद्धतींचें शास्त्रवर्गीकरण ज्यांच्या विचारवळणीं पडलेलें असेल त्यांस भारतीय तर्कविद्या किंवा तर्कशास्त्र म्हणजे अनेक विचारविषयांची खिचडीच आहे असें वाटल्यास त्यांत आश्चर्य मानण्याचें कारण नाही. पण त्यामुळे भारतीयांचें तर्कशास्त्रविवेचन अशास्त्रीय आहे असें म्हणणें मात्र योग्य होणार नाही. कारण पाश्चात्यांचें Logic हि अगदी स्वतंत्रपणें कार्यक्षम होत नसल्याचें पाश्चात्यांनीच दाखवून दिलेलें आहे. फार काय, पाश्चात्य तर्कशास्त्राचा मूलग्राही अभ्यास वरीलसारख्या इतर शास्त्रांच्या अभ्यासाशिवाय होऊं शकत नाही (The thorough study of logic certainly requires attention to both psychological and epistemological problems.) हें स्वत: पाश्चात्यांनीच ठिकठिकाणीं प्रतिपादिलेलें आहे. मानवी ज्ञानाचे निरनिराळ्या दृष्टींनी (points of view) विभाग पाडून त्यांचा निरनिराळ्या कृत्रिम शास्त्रविभागांखाली विचार करणें पाश्चात्यांच्या यांत्रिकयुगीय प्रकृतीस योग्य दिसतें तर भारतीयांस ज्ञानाच्या सर्व बाजूंचा एकत्रच विचार करणें इष्ट वाटतें. अर्थात् हा दृष्टींचा भेद आहे. एकाच विषयाचा साकल्याने व अवयवशः (एकत्वेन पृथक्त्वेन) विचार करावा लागतो हें भारतीयांस मान्य आहे. पण हे सर्व अवयव शक्य तितके जवळ जवळ ठेविल्याखेरीज त्यांत सजीव शरीरांत भासमान होणारें चैतन्य दिसून येणार नाही असें वाटून नैयायिकादि भारतीय तत्त्वज्ञ त्यांचा एकाच शास्त्राखाली विचार करतात. बौद्धिक विषयविभाग गृहीत धरून त्या त्या विषयांचा वेगवेगळा विचार तेहि करतात पण ते तो निरनिराळ्या प्रकरणांत करतात. आणि म्हणूनच त्या त्या विशेष अंगाचाच (अनुमान, प्रत्यक्ष इ०) विचार करणाऱ्या ग्रंथास *प्रकरणग्रंथ म्हणण्याची भारती-

---

* शास्त्रैकदेशसंबद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम् ।
आहुः प्रकरणं नाम ग्रंथभेदं विपश्चितः ॥ सप्तपदार्थी पृ.१.

यांत चाल आहे. याच्या उलट सर्व बाजूंचा विचार करणाऱ्या ग्रंथास आकरग्रंथ (सर्वांगपरिपूर्ण ग्रंथ) असें ते म्हणतात. भारतीयांच्या या विशिष्ट पद्धतीने विचार केल्यास भारतीय शास्त्रवर्गीकरणपद्धति दृष्टिकोणांवर अवलंबून नसून ती विषयभेदावर अवलंबून आहे हें दिसून येईल. 'ज्ञान' हा एक मध्यवर्ती विषय ठेवून त्याचा सर्वांगीण विचार न्यायशास्त्रांत किंवा तर्कशास्त्रांत केलेला आहे. अर्थात् ज्ञान कसें उत्पन्न होतें (Psychology), ज्ञेय वस्तूचें वास्तविक स्वरूप कोणतें (Ontology), ज्ञानाचें यथार्थत्व कसें ओळखावें (Epistemology) आणि सत्य अनुमानाचें स्वरूप कोणतें (Logic) अशा सर्व प्रश्नांचा ज्ञानाशीं निगडित संबंध आहे असें पाहून ज्ञानाचा सर्वांगीण विचार करणाऱ्या एकाच शास्त्रांत त्यांचा भारतीयांनी समावेश केलेला आहे. फार काय निरनिराळ्या विचारपद्धतींचा संघर्ष म्हणजेच वाद (debate) चालू असतां स्वपक्ष त्या वादांत विजयी व्हावा म्हणून कोणते नियम लक्ष्यांत घेऊन वाद करावा हेंहि याच शास्त्रांत सांगितलेलें असतें. हें सर्व विवेचन एकाच शास्त्राखाली भारतीय कां करितात याचें उत्तर हें आहे. पाश्चात्य हे विषय निरनिराळ्या शास्त्राखाली विवेचीत असले तरी त्यांसहि त्यांचा जिव्हाळ्याचा संबंध मान्य असल्याचें पुढील उताऱ्यावरून कळून येईल:—

"Epistemology is a term applied to that department of thought whose subject-matter is the nature and validity of knowledge....... It is thus contrasted with metaphysics, which considers the nature of reality, and with psychology which deals with the objective part of cognition....... Epistemology is concerned rather with the possibility of knowledge in the abstract. ......*It is extremely difficult, if not impossible, to draw a hard and fast line between epistemology and other branches*

of philosophy. If, for example, philosophy is divided into the theory of knowing and the theory of being, it is impossible entirely to separate the latter (Ontology) from the analysis of knowledge (Epistemology), so close is the connection between the two. Again, the relation between logic in its widest sense and the theory of knowledge is extremely close. Some thinkers have identified the two, while others regard epistemology as a subdivision of logic; others demarcate their relative spheres by confining logic to the science of the laws of thought, i.e., to formal logic."

(Encyclopædia Britannica, Vol. VIII. p.660).

या उताऱ्यांत जी अनेक शास्त्रांतील विषयांची गुंतागुंत दाखविलेली आहे ती ध्यानांत ठेवूनच पाश्चात्य व पौर्वात्य अध्यात्मविद्येखालीं येणाऱ्या शास्त्रांचे विषय अवलोकिले पाहिजेत. तसें त्यांचें अवलोकन केल्यास दोहींकडील वर्गीकरणपद्धति ध्यानांत आल्यामुळे व्यर्थ समजुतीचा घोटाळा उडणार नाही. मागे (पृ. १७५ पाहा) परार्थानुमान व स्वार्थानुमान यांतील सूक्ष्म भेदाकडे पाश्चात्यांचें लक्ष्य गेलेलें नसावें असें जें विधान केलेलें आहे त्याचा अर्थ त्यांनी तर्कशास्त्रांत त्या मुद्याचें विवेचन केलेलें नाही एवढाच घ्यावयाचा. मानसशास्त्रीय विवेचनांत त्यांनी स्वार्थानुमानप्रणाली दाखविलेली असतेच पण ती तर्कशास्त्रीय परार्थानुमान विवेचनाहून अगदीच दूरवर पडत असल्यामुळे त्यांचें एकत्र विवेचन होण्यांतील स्वाभाविकता त्यामुळे नष्ट होते व त्यामुळेच विवेचनांत कृत्रिमपणा येतो हें आता वाचकांच्या ध्यानांत येईल. या कृत्रिमपणामुळे पाश्चात्यांच्या परार्थानुमानाचे (syllogism) तीनच अवयव बनले व या कृत्रिमतेंतूनच अनेक हेत्वाभासांचा (fallacy) व अनुमानप्रकारांचा जन्म झालेला आहे.

भारतीयांच्या नैसर्गिक अनुमानप्रणालींत हे हेत्वाभास व असले विविध अनुमानप्रकार उत्पन्नच होत नसल्याने भारतीय व पाश्चात्य हेत्वाभासांचें विस्तृत, व तौलनिक विवेचन येथें देण्याचें कारण दिसत नाही. ज्या आंग्लभाषाज्ञ वाचकांस तें जाणून घेणें असेल त्यांनी तर्कसंग्रहावरील कै. आठल्ये यांच्या विस्तृत नोट्स्, आवृत्ति दुसरी, पृ.२६९ ते २७४ पाहावीं.

येथपर्यंतच्या विवेचनावरून भारतीय तर्कशास्त्र परिपूर्ण आहे असा कोणी निष्कर्ष काढील तर तें योग्य ठरणार नाही. भारतीय तर्कशास्त्रांत पाश्चात्य तर्कशास्त्रांतील कित्येक अनुमानप्रकारांचें समावेशन करून तें अधिक उपयुक्त करणें आवश्यक आहे. A E I O असे विधानांचे चार प्रकार पाडून त्यांतील तीन तीन विधानें एकत्र आणल्यास जितके प्रकार पडतील त्यांचा नीट विचार करून त्र्यवयवी एकोणीस अनुमानप्रकार पाश्चात्यांनी सदनुमानप्रकार म्हणून निश्चित केलेले आहेत. हें वैविध्य भारतीय पंचावयवी वाक्यप्रयोगांत कमी होईल कीं अधिक वाढेल याचा विचार होणें आवश्यक आहे. आज तरी भारतीय न्यायपद्धतींत पाश्चात्यांच्या सदनुमानप्रकारांतील (valid moods) पहिल्या वर्गांतील पहिला प्रकार (Barbara) तेवढाच सर्वप्रसिद्ध असल्याचें दिसून येत आहे. भारतीयांच्या निगमनांत I आणि O या पद्धतींचीं एकदेशी विधानें येऊं शकत नाहीत असें नाही. कारण भारतीयांनी 'अवच्छेदकावच्छेदा'ने व 'सामानाधिकरण्या'ने अशी दोन प्रकारची अनुमिति मानलेली आहे. तथापि पाश्चात्यांप्रमाणे या प्रकारांची नीट मोजदाद भारतीयांनी केलेली नाही. ती करून सदनुमानप्रकारांची भारतीय पंडितांनी निश्चिति करणें उपयुक्त ठरेल. तसेंच immediate, mediate, hypothetical, disjunctive इत्यादि अनुमानप्रकारांविषयीहि भारतीय तर्कशास्त्रांत विवेचन येणें आवश्यक आहे.

निरीक्षण (observation) व प्रयोग (experiment) यांविषयी तर भारतीय तर्कशास्त्रांत त्यांच्या एकंदर विचारप्रधान व वैराग्यप्रवण वळणांमुळे मुळीच विवेचन आलेलें नाही असें म्हटलें तरी चालेल. Postulate व axiom; contrary व contradictory opposition; normative, positive व natural science इत्यादि जोडीच्या पारिभाषिक शब्दांनी दाखविलेले सूक्ष्म कल्पनाभेद भारतीय तर्कशास्त्रांत दिसून येत नाहीत. अशा कित्येक उपयुक्त गोष्टींची जोड देऊन भारतीय तर्कशास्त्र परिपूर्ण करणें शक्य आहे. मात्र हें काम करण्यासारखी परिस्थिति तूर्त तरी येईल असें दिसत नाही. हें काम दोन्हीकडील विद्वानांचा एकत्र समागम वरचेवर घडेल तरच होऊं शकेल. परंतु आजच्या कॉलेजांतून दोन्हीकडील शास्त्रांचें अध्यापन आधुनिक शिक्षितांच्याच (प्रोफेसरांच्या) हातांत असल्यामुळे व दोन्हीकडील पंडितांत कांहीसा परस्परांविषयी अनादर असल्यामुळे आज ही गोष्ट शक्य दिसत नाही. दोन्हीकडील अधिकारी विद्वानांनी एकत्र कांही दिवस चर्चा केल्यावरच ज्या गोष्टी निश्चित व्हावयाच्या त्यांचे प्रस्तुत लेखकाने विवेचन न केलें विशेषतः प्रवेशासारख्या प्राथमिक पुस्तकांत त्याचें ओझरतें दिग्दर्शन करून पुढील चालू विवेचनास हात घातला तर त्याबद्दल सहृदय वाचक प्रस्तुत लेखकास दोष देणार नाहीत अशी आशा आहे.

पाश्चात्य तर्कशास्त्रीय त्र्यवयव अनुमानाशीं भारतीय पंचावयव अनुमानाचें किंवा परार्थानुमानाचें कितपत सादृश्य आहे, तसेंच त्यांत बाह्य भेद पडण्याचें कारण कोणतें, हें आपण या प्रकरणांत पाहिलें. आता गौतमाच्या मूळ विषयांपैकी (पृ.१६ पाहा) क्रमाने प्राप्त झालेले तर्क व निर्णय हे विषय विचारांत घेऊं.

———

१२ तर्क आणि निर्णय

स्वार्थानुमान किंवा परार्थानुमान परामर्शाखेरीज सिद्ध होऊं शकत नाही हें येथपर्यंत अनेक ठिकाणीं दाखविलेंच आहे. परामर्शांतहि व्याप्ति हें अंग निश्चित करणें कठीण आहे हेंहि आपण पाहिलेंच. दोन वस्तूंचें साहचर्य एखादद्दुसऱ्या ठिकाणींच पाहिलेलें असलें तरी तसेंच सर्वत्र मानावें काय असाहि प्रश्न उपस्थित करून मागे (पृ.७४ पाहा) त्याचें उत्तरहि दिलेलेंच आहे. त्या ठिकाणीं व्याप्ति-ग्रहाचीं दोन कारणें दाखविलीं आहेत. एक 'सहचारज्ञान' व दुसरें 'व्यभिचारज्ञानाभाव'. त्यांपैकी दुसरें कारण जें व्यभिचारज्ञानाभाव त्यापैकी व्यभिचारज्ञान दोन प्रकारचें असूं शकतें. एक निश्चयरूप व दुसरें शंकारूप. यांपैकी निश्चयरूप व्यभिचारज्ञान झालें तर त्या-मुळे व्याप्तिज्ञानाचा प्रतिबंध होतो हें उघडच आहे. अर्थात् व्याप्ति-ज्ञान व्हावयाचें तर असा निश्चित व्यभिचार (हेतु असून साध्य नसणें) नसला पाहिजे हें उघड आहे. अर्थात् असलें एक जरी उदाहरण दाखवितां आलें तरी व्याप्ति खोटी ठरून तसल्या व्याप्ती-च्या आधारावर उभारलेली अनुमितीहि ढासळून जाते हें आपण पाहिलें.

पण कित्येक ठिकाणीं वरीलसारखा व्यभिचारनिश्चय नसला तरी संशय असूं शकतो. म्हणजे साध्य नाही पण हेतु आहे असें निश्चित उदाहरण दाखवितां न आलें तरी 'तसें एखादें स्थळ नसेल कशावरून' अशी शंका काढूनहि प्रतिपक्ष दुसऱ्या पक्षाने दाखविलेल्या व्याप्तीच्या सत्यत्वाविषयी शंका उपस्थित करूं शकतो. विस्तव आणि धूर यांच्या संबंधांत निश्चित 'व्यभिचार' प्रतिपक्षी दाखवूं

शकत नाही. कारण धूर आहे पण विस्तव नाही असें ठिकाण निश्चयाने दाखवितां येत नाही. परंतु येथे धूर असला तरी विस्तव असलाच पाहिजे असें कशावरून? "धूर असो बापडा पण विस्तव येथे नसेलहि!" (धूमोऽस्तु वह्निर्माऽस्तु किंवा हेतुरस्तु साध्यं माऽस्तु) अशी शंका प्रतिपक्षी उपस्थित करतो किंवा स्वतःला देखील येते. अशा प्रकारची जी शंका तिला 'व्यभिचारशंका' असें म्हणतात. या प्रकारच्या व्यभिचारशंकेचा प्रतिकार केल्याशिवाय व्याप्तिज्ञान दृढ होत नसतें.

ही शंका नेहमी अडवणुकीकरिताच काढलेली असते असें नाही. तर हेतु आणि साध्य यांचा अव्यवहित असा निरंतर संबंध मानण्यास काय पुरावा आहे याची चौकशी नीट व्हावी म्हणूनहि याचा उपयोग होत असतो. पुष्कळ वेळां असें होतें कीं दोन गोष्टी नेहमी एकत्र दिसून येतात पण त्यांच्यांत वास्तविक संबंध असतोच असें नाही. संबंध केवळ बादरायण स्वरूपाचा असूनहि आपण तो वास्तविक मानून चालतों. उ० कोणतीहि सभा म्हटली की वक्ता, अध्यक्ष, खुर्ची, टेबल व श्रोते तेथे असतात हें आपण पाहतों. यावरून सभेचें व या सर्वांचें नेहमी साहचर्य असलेंच पाहिजे असें आपण ठरवून टाकतों व त्यावरून नुसती लांबून सभा दिसली की तेवढ्यावरून तेथे अध्यक्ष व टेबल असलेंच पाहिजे असें आपण ठरवितों. पण पुष्कळ सभा निरध्यक्ष तर कित्येक टेबलाशिवायहि चाललेल्या असतात. तेव्हा कोणत्याहि दोन वस्तु कितीहि वेळां एकत्र दिसल्या तरी तेवढ्यावरून व्याप्ति न ठरवितां त्यांच्यामध्ये कांही जिव्हाळ्याचा संबंध आहे कीं नाही हें पाहूनच व्याप्ति ठरवावी लागते. तशा-प्रकारचा संबंध दाखविण्याची युक्ति म्हणजेच प्रस्तुत प्रकरणांत प्रतिपादावयाचा 'तर्क' हा होय.

वर 'धूर असेल पण विस्तव असलाच पाहिजे हें खरें कशावरून?'

असा प्रश्न उपस्थित होत असल्याचें दाखविलेंच आहे. त्याचें उत्तर 'जर येथे विस्तव नसेल तर धूर उत्पन्नच होणार नाही' असें देतां येतें. धूर हा विस्तवाशिवाय उत्पन्न होत नाही. तेव्हा शंकेंतील म्हणण्या-प्रमाणे जर येथे विस्तव नाही असें मानलें तर जो शंकितास येथे धूर दिसत आहे तोच नाही असें मानावें लागेल. अशा प्रकारच्या उत्तरास 'तर्क' असें म्हणतात. यांत प्रतिपक्षाला मान्य असलेली गोष्ट त्यास नाकबूल करण्याचा प्रसंग मुद्दाम आणलेला असतो. वरील उदाहर-णांत विस्तवाच्या अभावाने (व्याप्याने पृ.७७ पाहा) धूराच्या अभावा-ची (व्यापकाची) आपत्ति आणलेली असते. यांत वास्तविक वन्ह्य-भाव (विस्तवाचा अभाव) स्वतःस मान्य नसूनहि प्रतिपक्षावर अनिष्ट गोष्ट मानण्याची पाळी यावी म्हणून तसें गृहीत धरलें आहे. एखादी गोष्ट तशी नसतांना तशी आहे असें मानणें यास 'आहार्यज्ञान' किंवा 'आरोप' असें म्हणतात. एखाद्या व्याप्य वस्तूचा आरोप करून त्या-वरून व्यापक वस्तूचा आरोप करणें यास 'तर्क' असें म्हणतात. या तर्काचें वर दाखविल्याप्रमाणे व्याप्तिनिश्चयास साह्य होतें.

व्याप्तिनिश्चयाखेरीज दुसऱ्याहि प्रकारें या तर्काचा उपयोग होतो. समजा, आत्मा नित्य आहे असें आपण सिद्ध करीत आहों. अशा वेळीं प्रतिपक्षाने इतर घटपटादि वस्तूंप्रमाणेच 'आत्मा हीहि वस्तु आहे' 'म्हणून ती अनित्य आहे' असा पक्ष मांडला तर त्यावर 'आत्मा अनित्य असेल तर मोक्ष व पुनर्जन्म नाहीत असें मानावें लागेल!' अशी आपत्ति दाखवून आत्म्याचें नित्यत्व दाखवितां येते. मात्र असली आपत्ति ज्याच्यावर आणावयाची, तो मोक्ष– पुनर्जन्म मानणारा असेल तरच उपयोग! नाही तर वरील उत्तरावर तो म्हणायचा 'मानावें लागेल काय? आम्ही मोक्ष व पुनर्जन्म नाही असेंच मानतों' आणि त्याने असें उत्तर दिलें की आपण निरुत्तर होतों! म्हणून तर्काने प्रतिपक्षावर जी आपत्ति आणावयाची ती खरोखरी तशीच असली पाहिजे. म्हणजे

तो जो सिद्धान्त सत्य मानीत असेल तो न मानण्याची त्याच्यावर आपत्ति आणली गेली पाहिजे. तसें झालें म्हणजे आपल्या पक्षास बळकटी येते. चर्चेपूर्वी सिद्धान्त ठरलेले असावेत असें जें मागे (पृ.१५६ पाहा) म्हटलें आहे त्याचें येथेहि प्रत्यंतर येईल.

केवळ दुसऱ्याशीं वाद करतांनाच नव्हे तर स्वतःच्या शंका दूर करण्यासहि या तर्काचा उपयोग होतो हें वर दाखविलें आहे. या शंकांचें निवारण केल्याशिवाय व्याप्तिज्ञान दृढ होत नाहीं व त्याशिवाय अनुमिति होत नाही. अर्थात् ज्या ठिकाणीं शंकाच येणार नाही तेथे या तर्काची गरज पडणार नाही, पण आलीच तर मात्र या प्रकारच्या तर्कावाचून ती नष्ट होणें शक्य नाही*. व्याप्तिग्रहास हा तर्क शंकाविच्छेदक म्हणून कसा उपयोगी पडतो हें नीट लक्ष्यांत यावें म्हणून पुढील संवाद लक्ष्यांत घेऊं.

वादी–या पर्वतावर विस्तव असला पाहिजे, धूर दिसत आहे म्हणून.

शंकाखोर–कां बुवा? धूर असेल पण विस्तव असलाच पाहिजे हें कसें?

वा.–अहो, कसें कसें म्हणतां? धूर आणि विस्तव यांच्यांत व्याप्ति आहे ना?

शं.–पण आम्हाला तीच मान्य नाही.

वा.–मग काय धूर असूनहि विस्तव नसेल असें तुमचें म्हणणें आहे?

शं.–होय, धूर असला तर असेल. तेवढ्यावरून तेथे विस्तव असेलच हें कशावरून?

वा.–अहो, हजारों वेळां तुम्हीं असें पाहिलें आहे ना की धूर असला की विस्तव असतोच. मग इतक्या उदाहरणां-

* तर्कः क्वचिच्छङ्कानिवर्तकः। सिमु.१३७.

वरूनहि त्यांच्यांत व्याप्ति मानण्यास तुम्ही तयार नाही ?

शं.—हजारोंच काय लाखों उदाहरणें दिसलीं म्हणून तेवढ्याने व्याप्ति थोडीच सिद्ध होते ? थंडीने पदार्थ संकुचित होतो हें आपण लाखों वेळां पाहिलें आहे पण पाण्याचें बर्फ केल्यावर तें पाण्यापेक्षां मोठया आकाराचें होतें हें पाहतांच त्या मानीव व्याप्तीवर पाणी फिरतेंच कीं नाही ?

वा.—पण धूर-विस्तवाच्या उदाहरणांत असा अपवाद तुम्हास दिसून आला आहे का ?

शं.—नाही. पण या नियमासहि अपवाद सापडणार नाही हें कशावरून अशी आमची शंका आहे.

शंकाखोराची ही शंका अतिरेकीपणाची वाटत असली तरी ती योग्य नाही असें कोण म्हणेल ? धूर विस्तवास सोडून नसेल कशावरून अशी शंका एखाद्या श्रद्धाळूस न येवो पण तशी एखाद्या शंकाखोरास येऊं शकणार नाही काय ? फार कशाला आपण आपल्या मनाशीं ही शंका विचारूं शकणार नाही काय ? सामान्य मनुष्य इतक्या खोलांत आधी जात नाही व गेलाच तर 'जाऊं द्या हो' करून सोडून देतो. असा मनुष्य सत्यभक्त नसल्यामुळे त्याचें हें करणें त्यास शोभून दिसलें तरी सत्यभक्तास तसें शोभून दिसणार नाही. म्हणून सत्यभक्त तार्किकांनी या प्रश्नाचें उत्तर दिलें आहे इतकेंच नव्हे तर या उत्तरावर विचारलेल्या शंकांसहि उत्तर दिलेलें आहे. तें लक्ष्यांत यावें म्हणून मागील संवादच पुढे चालवूं.

शं.— धूर आणि विस्तव यांच्या नियमास अपवाद नसेल कशावरून ?

वा.—असा अपवाद मानणें म्हणजे केव्हा केव्हा धूर विस्तवाशिवायच उत्पन्न होतो असें मानावें लागणार.

शं.—विस्तवाशिवाय धूर होतो असेंहि आम्ही मानतों. मग

काय तुमचें म्हणणें आहे?

वा.—अहो असें मानलें तर विस्तव हा धुराचें कारण नाही असें मानावें लागेल (यालाच 'कार्यकारणभावव्याघात' असें संस्कृतांत म्हणतात).

शं.—विस्तव हें धुराचें कारण नाही असेंच आम्ही म्हणतों. यावर काय तुमचें उत्तर आहे?

वा.—उत्तर एवढेंच की हें तुमचें मत मानीव आहे. यांत तुम्ही स्वत:ची प्रतारणा करीत आहां.

शं.—हें कसें काय बुवा? माझी शंका तर प्रामाणिक आहे.

वा.—शंका घेण्यालाहि कांही मर्यादा असते. तिचें तुम्हीं उल्लंघन केलेलें आहे.

शं.—कोणत्या मर्यादेबद्दल तुम्ही बोलत आहां?

वा.—'स्वक्रियाव्याघात' हीच ती मर्यादा होय.

'स्वक्रियाव्याघात' याचा अर्थ नीट ध्यानांत घेतल्यास या संवादाचें रहस्य ध्यानांत येईल, म्हणून त्याचाच आता विचार करूं.

स्वक्रियाव्याघात म्हणजे स्वत:च्या वर्तनाशीं विरोध. हें वर्तन तीन प्रकारचें असतें: (१) प्रत्यक्ष बाह्य आचरण, (२) भाषण व (३) मनांतील विचार. या आचार, उच्चार व विचाराशीं विसंगत अशी शंका उपस्थित करणें शक्य नाही. अशा प्रकारची शंका अप्रामाणिक (प्रतारणा करणारी) समजली जाते.

प्रस्तुत विस्तव हा धुराचें कारण नसेल कशावरून अशी शंका विचारणारा मनुष्य धूर उत्पन्न करण्याकरितां न चुकतां विस्तव घेत असतो. धुराकरिता न चुकतां विस्तव घेण्याची त्याची प्रवृत्ति 'धुराचें कारण विस्तव आहे' असा त्याचा विश्वास (दृढ निश्चय) असल्याखेरीज अशक्य आहे. अर्थात् त्याची क्रिया पाहिली तर ती धूर आणि विस्तव यांचा कार्यकारणसंबंध त्यास मान्य आहे ही गोष्ट

दाखविते. कारणाशिवाय कार्य होत नाही हें तर प्रसिद्धच आहे. अर्थात् धूर हें कार्य जेथे असणार तेथे त्याचें विस्तवरूपी कारण असलें पाहिजे हें त्यास मान्य असलेंच पाहिजे. त्याची बाह्य क्रिया याप्रमाणे धूर विस्तवाशिवाय उत्पन्न होत नाही असें दाखविणारी असूनहि तो तोंडाने 'धुराचें विस्तव कारण आहे कशावरून' असें विचारतो. ही शंका त्याच्या कृत्याविरुद्ध आहे. कारण खरोखरीच तो शंकित असता तर धूर करण्याकरिता न चुकतां विस्तव आणण्याकडे जी त्याची प्रवृत्ति दिसून येते ती दिसून आली नसती. याप्रमाणे स्वतःच्या कृतीशीं विसंगत असलेल्या शंकेस 'स्वक्रियाव्याघात करणारी' शंका असें म्हणतात. प्रस्तुत उदाहरणांतील शंका अशीच असल्यामुळे अग्राह्य होय.†

[वरील उदाहरणावरून दोन वस्तूंत कार्यकारणभाव किंवा कार्यकारण-संबंध दाखवून त्यांच्यांतील व्याप्तीच्या अस्तित्वाविषयीची शंका नाहीशी करतां येते हें दाखविलें. पण अतिशंकितास एवढ्याने समाधान वाटणार नाही. अनेक वेळां साहचर्य दिसलें म्हणून तेवढ्यावरून कार्यकारणभाव कसा मानतां येईल असें त्यास वाटणें स्वाभाविक आहे. ही शंका व तिचें उत्तर पाश्चात्य पद्धतीप्रमाणे पुढील उताऱ्यांत दिलेलें आहे.

It does not by itself prove the generalization that those two kinds, or classes, of phenomena are causally connected. But we are so constituted that, wittingly or unwittingly we assume what has been called the principle of the uniformity of reasons, which states that "whatever is regarded as a sufficient reason in any one instance is regarded as a sufficient reason in all instances of that type." If in a particular case it appears, through

† तदेव ह्याशंक्यते यस्मिन्नाशंक्यमाने स्वक्रियाव्याघातादयो दोषा नावतरन्ति। (न्या. कु. ३.२५).

अर्थ—तीच शंका घेतली जाते की जी घेतल्याने 'स्वक्रियाव्याघाता'दि दोष शंका घेणारावर येणार नाहीत.

the application of one of the inductive methods, that *d* as such was causally connected with *z* then *d* must be assumed to be always causally connected with *z* and in this way we arrive at the generalization. The extreme sceptic or agnostic may dismiss this principle as a mere prejudice or defect of human intelligence. But is it so unreasonable to suppose that human intelligence has gradually and painfully been shaped so as to fit the constitution of nature?*

भारतीयांचेंहि या प्रकरणांत असेंच म्हणणें आहे. एखादें उदाहरण पाहून कार्यकारणसंबंध, सामान्य सिद्धान्त किंवा व्याप्ति ठरविणें जितकें चुकीचें तितकेंच अशा प्रकारचा दीर्घशंकेखोरपणाहि त्याज्यच होय.]

एखाद्या विषयाची नीट परीक्षा करण्याकरिता जेवढी आवश्यक असेल तेवढी शंका घेणें रास्तच होईल. पण पुष्कळ विचार करून-हि चूक न आढळल्यास ठरविलेला सिद्धान्त बरोबर ठरवावा, उगाच यांतहि चूक नसेल कशावरून, अशा शंका काढीत बसूं नये असें नैयायिकांचें अशा प्रसंगीं म्हणणें असतें.

वरील विवेचनांत 'नीट परीक्षा' असें म्हटलें आहे त्याचा अर्थ आता कांहीसा लक्ष्यांत येईल. 'विचारप्रणालीच्या मूलभूत सिद्धा-न्ताशीं विरोध न करतां करण्यांत आलेली पारख असा त्याचा अर्थ समजावयाचा. क्रियेशीं विरोध न करतां शंका घेतल्या पाहिजेत हें वर दाखविलेंच. त्याचप्रमाणे स्वतःच्या उच्चाराशींहि शंकेची विसंगति नसली पाहिजे. 'तो मनुष्य विश्वासार्ह नाही कारण त्याच्या बोलण्यांत बोलणें नसतें' असें आपण म्हणतों. त्यांत पूर्वविधानाची पुढील विधानाशीं संगति असावी लागते हेंच तत्त्व दाखविलेलें असतें. 'मी फक्त प्रत्यक्षच प्रमाण मानतों बाकीचें कांही मानीत नाहीं' असें म्हणून जर कोणी

---

* Induction, Encyclopaedia, Britannica. 14th Edition Vol.XII, P.272.

त्याकरिता वाद करूं लागला तर त्याचा वाद स्वतःच्या सिद्धान्तांशींच विरोधी समजावा. कारण प्रत्यक्षापलीकडे कांहीहि न मानणारा दुसऱ्याशीं वाद करणेंच अशक्य. दुसऱ्यास आपलें मत पटवून देण्याकरिता तो वाद करतो हें खरें. पण हा त्याचा हेतु यथार्थ म्हणावयाचा तर (१) एकाचें मत दुसऱ्यास कळूं शकतें, (२) तें वादविवादाने समजावितां येतें, (३) आपण उच्चारलेल्या वाक्यांचा अर्थ दुसऱ्यास कळतो हे सिद्धान्त सत्य मानल्याखेरीज गत्यंतर नाही. हे सिद्धान्त जो सत्य मानणार नाही तो दुसऱ्याशीं वाद करूंच शकणार नाही हें उघड आहे. मात्र वरील सिद्धान्तांपैकी एकहि प्रत्यक्षाने कळण्यासारखा नाही. कारण मत, तें समजाविण्याची शक्यता व दुसऱ्यास स्वतःच्या वाक्यांपासून होणारा अर्थबोध यांपैकी एकहि गोष्ट प्रत्यक्षसिद्ध नाही. असल्या अप्रत्यक्ष गोष्टींबद्दलचे सिद्धान्त अनुमानाने किंवा शब्दानेच कळणार. अर्थात् वरील सिद्धान्त सत्य मानून वादास सिद्ध झालेला मानुष्य प्रत्यक्षातिरिक्त प्रमाणें मानीत असतो हें उघड आहे. पण तो तोंडाने मात्र 'मी प्रत्यक्षातिरिक्त प्रमाण मानीत नाहीं' असें म्हणतो. अर्थात् त्याचें मत स्ववचनाशीं विरुद्ध होय. अशा प्रकारचा 'स्ववचनविरोध' हा मागे सांगितलेल्या 'स्वक्रियाविरोधा'-प्रमाणेच शंकाविरोधी आहे. म्हणून शंका विचारणाराने त्या हे दोन विरोध टाळून विचारल्या पाहिजेत.

या दोन विरोधांप्रमाणेच सर्वसामान्य ज्ञानप्रणालीशीं विरोध करणारे दोष टाळूनहि शंका विचारल्या पाहिजेत. उ० दोन विरोधी वस्तु एकत्र राहत नाहीत, नाकाला वास कळतो, इत्यादि सर्वमान्य सिद्धान्तांचा विरोध न होईल अशाच शंका विचारणें योग्य होईल.

वरीलप्रमाणे वाटेल त्या शंका उपस्थित होऊं शकत नाहीत हें पाहून झाल्यावर प्रस्तुत तर्काचा विषय फिरून चालू करण्यास प्रत्यवाय नाही. व्याप्तिज्ञानार्थ व्यभिचाराची शंका देखील नसणें आव-

श्यक आहे हें मागे दाखविलें. जेथे शंका येईल तेथे ती वर दाखविलेल्यापैकी किंवा तत्सदृश कोणताहि विरोध (व्याघात) दाखवून नाहीशी करतां आली पाहिजे. तसा तो दाखविण्याचें काम तर्काच्या साह्याने करतां येतें. तर्काच्या साह्याने व्यभिचारशंका नष्ट होऊन व्याप्तीचा मार्ग मोकळा होतो. याप्रमाणे तर्काचा उपयोग आहे. मात्र तर्काचें बळ अंगीकृत-सिद्धान्त-व्याघात दाखविण्यांत आहे हें नीट ध्यानांत घेतलें पाहिजे.

हे व्याघात नैयायिकांनी एकूण पांच प्रकारचे सांगितले आहेत : (१) 'आत्माश्रय', (२) 'अन्योन्याश्रय', (३) 'चक्रक', (४) 'अनवस्था', (५) 'तदन्य-बाधितार्थप्रसंग' हेच ते पांच व्याघात होत. एखादा अतिशय शंका घेऊं लागला तर त्याचें तोंड बंद करण्यास या पांचांपैकी कोणत्याहि एका व्याघाताचा स्वीकार करण्याची त्याच्यावर पाळी आणणें हाच अंतिम रामबाण उपाय होय. या पांच व्याघातांवरून तर्क पांच प्रकारचा आहे असें म्हणतात (जागदीशी पृ.३९७). आता त्यांचीं स्वरूपें क्रमाने लक्ष्यांत घेऊं.

आत्माश्रय— स्वतःची स्वतःसच अपेक्षा असणें उ० स्वतःच स्वतःच्या खांद्यावर बसण्याचा प्रयत्न करणें. स्वावलंबन हें एरवी व्यवहारांत श्रेष्ठ मानलें असलें तरी तर्कशास्त्रांत तो दोष मानलेला आहे. 'स्वातंत्र्य स्वराज्यानेच मिळेल' असें विधान आत्माश्रयग्रस्तच समजावें. येथे 'स्वातंत्र्य' व 'स्वराज्य' हे शब्द निराळे असले तरी त्यांचा अर्थ एकच आहे. अर्थात 'स्वराज्य स्वराज्यापासूनच उत्पन्न होतें' असा या वाक्याचा अर्थ होतो. हा अर्थ खरा मानल्यास तीच वस्तु त्याच वस्तूचे कारण किंवा कार्य असतें असें मानावें लागेल. आणि तसें मानावयाचें तर कोणतेंहि कार्य उत्पन्न होण्यापूर्वी तेंच कार्य त्याच कार्याचें कारण म्हणून अस्तित्वांत असतें असें मानावें

लागेल. परंतु हें अशक्य आहे. कार्याहून भिन्न असलेल्या सामग्रीपासून तें कार्य नवीनच उत्पन्न होत असतें हा सर्वांचा अनुभव आहे. त्या अनुभवाचा विरोध करणें योग्य नाही. म्हणून प्रतिपादनांत 'आत्माश्रय' असणें हा दोष मानलेला आहे.

अन्योन्याश्रय– स्वतःची ज्यास अपेक्षा आहे त्याचीच स्वतःस अपेक्षा असणें. उ० 'पोहायला आल्यावरच पाण्यांत उतरावें' असें विधान. पाण्यांत उतरणें हें पोहण्यास येण्याचें साधन आहे हें प्रसिद्धच आहे. पण येथे पाण्यांत उतरण्यापूर्वी पोहावयास येत असलें पाहिजे असें म्हटलें आहे. अर्थात् पाण्यांत उतरण्यास पोहण्यास येण्याची अपेक्षा, तर पोहण्यास येण्याकरिता पाण्यांत उतरण्याची अपेक्षा अशी परस्परांची परस्परांस अपेक्षा दाखविलेली असल्यामुळे या दोषास अन्योन्याश्रय असें म्हटलें आहे. समाजांत परस्परांचा परस्परांनी आश्रय करणें हें योग्य असलें तरी तर्कशास्त्रांत तो दोष मानलेला आहे. म्हणून असलीं विधानें करूं नयेत. कारण त्यायोगें एकहि वस्तु सिद्ध होऊं शकत नाही. ज्याने (पाण्यांत उतरण्याने) जें (पोहण्याचें सामर्थ्य) उत्पन्न व्हावयाचें त्याच्यापूर्वीच (पाण्यांत उतरण्यापूर्वीच) तें (पोहण्याचें सामर्थ्य) उत्पन्न होऊं शकत नाही हा आपला अनुभव आहे. या अनुभवाच्या विरुद्ध प्रतिपादन करणें हा 'अन्योन्याश्रय' दोष होय हें उघड आहे.

चक्रक—स्वतःचीच स्वतःस परंपरेने अपेक्षा दाखविणें. उ० 'स्वराज्याकरिता जनतेंत त्याची तीव्र इच्छा उत्पन्न झालेली असली पाहिजे. तशी इच्छा उत्पन्न होण्याकरिता त्याला उपयुक्त असें शिक्षण सर्वांस दिलें पाहिजे तें मिळावें स्वराज्य या योगाने

कायदे केले पाहिजेत. तसले कायदे होण्याकरिता स्वतःच्या हातांत सत्ता पाहिजे म्हणजेच स्वराज्य पाहिजे' हेंच विधान घ्या. येथे स्वराज्याची साधनपरंपरा दाखवितांना प्रथम तीव्र इच्छा, शिक्षण व कायदे अशीं ओळीने कारणें दाखवून शेवटच्या कारणाचें कारण पुन्हा स्वराज्यच दाखविलें आहे. याप्रमाणे मध्ये कितीहि टप्पे करून पुन्हा त्याच ठिकाणावर येणें यास 'चक्रक' (फिरत्या चक्रावर बसून पुन्हा तेथेच येणें) असें म्हणतात. आत्माश्रय-अन्योन्याश्रयांप्रमाणेच हाहि दोष असल्याचें कळून येईल.

अनवस्था— एखाद्या वस्तूची कधीहि न संपण्यासारखी कारणपरंपरा दाखविणें. उ० 'प्रत्येक पदार्थ हाताने न उचलतां चिमट्याने पकडूनच उचलावा' हा नियम घेऊं. या नियमाप्रमाणे वागावयाचें म्हटल्यास अनंत चिमटे घेऊनहि कार्यभाग साधणार नाही. समजा आपल्याला भांडें उचलावयाचें आहे. तें वरील नियमास अनुसरून उचलावयाचें तर त्याकरिता चिमटा पाहिजे. पण हा चिमटा तरी हाताने कसा उचलतां येईल ? कारण वरील नियमांत कोणतीहि वस्तु हाताने उचलतां कामा नये असें बजावलेलें आहे. अर्थात् भांडें उचलण्याकरिता जो चिमटा हातांत घ्यावयाचा तो उचलून घेण्याकरिता दुसरा चिमटा घेतला पाहिजे. याप्रमाणे भांड्याकरिता 'क' चिमटा घ्यावयाचा ठरविला असेल, तर क चिमटा उचलण्याकरिता ख, पुन्हा तो उचलण्याकरिता ग, अशी कितीहि लांबण लावली तरी संपणार नाही व मूळ भांडें उचललें जाणार नाही. म्हणून असलीं कधीहि न संपणारी परंपरा दाखविणारीं विधानें करूं नयेत.

तदन्यबाधितार्थप्रसंग—वरील चारांखेरीज जे सर्वसिद्ध-प्रमाण-विरुद्ध

दोष असतील ते या वर्गांत समाविष्ट करावयाचे. मागे विस्तव व धूर यांच्या व्याप्तीविषयीं शंका घेतल्यास जें मानण्याची आपत्ति येईल असें दाखविलें आहे तेंच सर्व या ठिकाणीं उदाहरणार्थ म्हणून घ्यावयाचें.

या तर्काचे दुसऱ्या एका दृष्टीने दोन भेद केले जातात. ते लक्ष्यांत यावे म्हणून येथे दोन संवाद देतों.

शं० – विस्तवाची धुरावर व्याप्ति नसेल कशावरून ?

उ० — तशी व्याप्ति न मानली तर धूर विस्तवाशीं व्यभिचारी आहे असें म्हणावें लागेल म्हणून.

या उत्तरांत धुराशीं विस्तवाची व्याप्ति मानलीच पाहिजे असें दाखविलेलें आहे. म्हणून अशा उत्तराने व्यक्त होणाऱ्या तर्कास 'व्याप्ति-ग्राहक तर्क' असें म्हणतात.

दुसऱ्या प्रकारास 'विषयपरिशोधक' असें म्हणतात. त्याचें स्वरूप पुढील संवादावरून कळून येईल.

शं० — धूर दिसला तरी विस्तव असलाच पाहिजे हें खरें कशा-वरून ? नसेलहि विस्तव !

उ० — विस्तव नसला तर धूर देखील नाही असें म्हणावें लागेल. कारण विस्तवाखेरीज धूर येणार कोठून ?

या उत्तरांत व्याप्ति दाखविलेली नसून एकदम विस्तवच मानण्याचें कारण दाखविलेलें आहे. विस्तव हा 'विषय' या उत्तराने सिद्ध होतो. म्हणून या प्रकारच्या उत्तराने व्यक्त होणाऱ्या तर्कास 'विषयपरिशोधक' असें म्हणतात.

वरील तर्कांचा उपयोग प्रसंगीं करावयाचा असतो. कोणीं एखादी शंका काढली किंवा स्वतःपुढेच एखादी शंका उभी राहिली तर या तर्काच्या साह्याने ती नष्ट होते. मात्र असें करतांना तो तर्क यथार्थ

असला पाहिजे. अशा यथार्थ (पृ. १८८ पाहा) तर्कामुळे होणारा व्याप्तिनिश्चय यथार्थच असतो.

[पाश्चात्य तर्कशास्त्रांत ज्याला Reductio ad absurdum असें म्हणतात तोच हा तर्क होय. वर जे आत्माश्रयादि दोष सांगितलेले आहेत त्यांवरून भारतीय तर्कशास्त्रांत मूलभूत सिद्धान्त कोणते मानीत असतात याची कांहीशी कल्पना येईल. तथापि हे सिद्धान्त भारतीयांनी स्पष्टपणें कोठेहि व्यक्त केलेले नाहीत. वरील तर्कांचा विपर्यास करून त्यावरून ते काढले पाहिजेत. पण पाश्चात्यांनी हें काम केलेलें आहे. विचाराचें कार्य नीट सुरळीतपणें चालावें म्हणून तर्कशास्त्रांत देखील कांही मूलभूत सिद्धान्त गृहीत धरावे लागतात. त्यांचा शोध घेऊन त्यांची चार ही संख्या त्यांनी निश्चित केलेली आहे. ते चार सिद्धान्त अर्थासह पुढीलप्रमाणे—

Ultimate Postulates of Logic—

(तर्कशास्त्राचे मूलभूत सिद्धान्त)—

1. There are connections among events and the objects of the real world.

(१ सत्यसृष्टींतील घडामोडींत अन्योन्यसंबंध असतो)

2. The principle of the uniformity of reasons, namely, whatever is regarded as a sufficient reason in any one case must be regarded as a sufficient reason in all cases of the same type, or expressed negatively, nothing can be regarded as a sufficient reason in any one case unless it can also be regarded as a sufficient reason in all cases of that kind.

(२ एका ठिकाणीं जें 'पुरेसें कारण' समजलें जाईल तेंच तसल्या सर्व ठिकाणीं 'पुरेसें कारण' म्हणून समजलें गेलें पाहिजे.)

3. The law of contradiction.

(३ तीच वस्तु एकाच वेळीं तशी 'असणें' व 'नसणें' संभवत नाही.)

4. The law of excluded middle.

(Encyclopædia Britannica vol. XIV P.308.)

(४ प्रत्येक वस्तु प्रत्येक वेळीं एखाद्या धर्मानें 'युक्त' किंवा 'रहित' असलीच पाहिजे. यांमधली अवस्था संभवत नाही.)
हे सिद्धान्त नैयायिकांस मान्य आहेत यांत शंकाच नाही. तथापि त्यांनी ते असे स्पष्ट स्वरूपांत कां मांडले नाहीत असा प्रश्न येतो. याचें समाधानकारक उत्तर द्यावयाचें तर वरील चारी सिद्धान्तांची नीट छाननी करून मगच तें देतां येईल. पण या लहानशा पुस्तकांत तें करणें शक्य नसल्यामुळे नुसती तुलना दाखवूनच आपला मूळ विषय हातीं घेतला पाहिजे.]

न्यायदर्शनांतील तर्क या विषयाचें येथपर्यंत विवेचन केलें. त्यावरून तर्काचें सत्यासत्यनिर्णयास कसें साह्य होतें तें कळून येईल. मात्र येथे हें लक्ष्यांत घेतलें पाहिजे की तर्क हें स्वतंत्र प्रमाण नाही; तर प्रमाणास मदत करणारें एक साधन आहे. आपण दिलेल्या हेतूवर साध्याची व्याप्ति आहे कीं नाही, विशेषतः तशी व्याप्ति न मानली तर काय होईल अशी शंका निघाल्यास स्वतःची व्याप्ति योग्य आहे हें दाखविण्यास याचा उपयोग होतो. त्याचप्रमाणे इतर प्रमाणांनी (सद्धेतूंनी) एखादा पक्ष स्थिर करण्याचें काम चालू असतां प्रतिपक्षाने जर कांही आक्षेप घेतले तर त्याचें तोडीस तोड या न्यायाने खंडन करण्यासहि या तर्काचा उपयोग होतो. तर्क याप्रमाणे इतर प्रमाणांच्या कार्यास मदत करणारा असल्यामुळे त्यास 'प्रमाणानुग्राहक' (प्रमाणांच्या कार्यास मदत करणारा) असें म्हणतात. तो स्वतः प्रमाणरूपी मात्र नाही. कारण तो स्वातंत्र्याने कांहीच सिद्ध करीत नसतो.

न्यायाच्या साह्याने आपला पक्ष कसा मांडावा व त्यावरील आक्षेपांचें तर्कादिकांच्या साह्याने कसें खंडन करावें हें येथपर्यंत दाखविलें. याप्रमाणे परस्परविरुद्ध दोन बाजू पुढे मांडल्या गेल्या म्हणजे निर्णय करतां येतो. एकाच विषयावरील ज्या दोन विरुद्ध बाजू त्यांचा नीट विचार करून (कोणती बाजू निर्दोष, कोणती सदोष हें पाहून)

एखाद्या वस्तूविषयी जो निश्चय केला जातो त्यास 'निर्णय' असें म्हणतात.*

'निर्णय' म्हणजे निश्चय. हा विवाद्य विषयांच्या बाबतींत अगोदर संशय उत्पन्न होऊन व त्यावरील दोन्ही बाजूंचें म्हणणें नीट विचारांत घेऊन नंतरच होत असतो. प्रत्यक्षप्रमाणसिद्ध वस्तूचा 'निर्णय' प्रत्यक्षानेच होऊं शकतो. केवळ शब्दप्रामाण्याच्या आधारानेच कळणाऱ्या गोष्टींच्या बाबतींत कांही शंका उपस्थित झाल्यास त्यांबद्दलचा (उ० कोणत्या यज्ञांत कोणतीं पात्रें, मंत्र इ० घ्यावे अशांसारख्या विषयांबद्दलचा) निश्चय पूर्वमीमांसेंत सांगितलेल्या पद्धतीने होतो. पण जेथे अशा साधनांनी 'निर्णय' होणें शक्य नसतें तेथे मात्र निर्णय करणें सोपें नसतें. दोन्ही बाजूंनी परस्परविरुद्ध पुरावे पुढे येत असतात. अशा वेळीं दोन्हींकडील पुराव्यांचें नीट परीक्षण करून मगच निर्णय करावयाचा असतो. हें परीक्षण नीटपणें करतां यावें म्हणून या व मागील सर्व प्रकरणांत सत्य व मिथ्या ज्ञानांची पारख करण्याचे जे लहान मोठे नियम दिलेले आहेत त्यांचा नीट उपयोग केला पाहिजे.

कोणत्याहि विवाद्य विषयावर निर्णय करावयाचा तर दोन्ही बाजू नीट पारखून मगच तो केला पाहिजे हें तत्त्व सहज पटण्यासारखें आहे. पण व्यवहारांत मात्र तें सहसा पाळलें जात नाही. एकतर्फी हकीकत ऐकून किंवा दुसऱ्या पक्षाची ऐकतांना अगोदर पूर्वग्रहदूषित बनून ती ऐकून घेऊन एकदम निर्णय करण्याची आपणांस उतावीळ होते. अशा प्रकारच्या एकतर्फी किंवा पूर्वग्रहदूषित दृष्टीने केलेल्या विचारांत कांहीहि निश्चित झालें तरी त्यास खऱ्या अर्थाने 'निर्णय' म्हणतां येणार नाही. दोन्ही बाजू (पक्ष व प्रतिपक्ष)

---

* विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थावधारणं निर्णयः । न्या.सू. १.१.४१.

नीट लक्ष्यांत घेऊन जो निश्चय केला जातो तोच 'निर्णय' होय. परंतु अलीकडे दुसऱ्या पक्षाचें म्हणणें मुळींच विचारांत न घेतां निश्चय केले जातात व आश्चर्य हें की तशा प्रकारें केलेल्या एक-तर्फी निश्चयांस निर्णय असें म्हटलें जातें. या प्रकारांतील अशास्त्रीयता आता वाचकांच्या लक्ष्यांत येईल.

हा निर्णय स्वतःच मनाशीं विचार करून किंवा दुसऱ्याशीं चर्चा करून असा दोन प्रकारांनी साधतां येतो. यांपैकी स्वतःशीं निर्णय करतांना मागे सांगितलेले परार्थानुमानासंबंधांतले नियम उपयोगी नसले तरी बाकी मागे सांगिलेले सर्व नियम आपला निर्णय बिनचूक आहे कीं नाहीं हें पाहतांना उपयोगी पडतीलच. दुसऱ्याशीं चर्चा करतांना तर परार्थानुमानाचाहि उपयोग होईल हें उघड आहे. परंतु दुसऱ्याशीं चर्चा करितांना आणखीहि कित्येक नियम लक्ष्यांत ठेवावे लागतात. त्यांतहि गोडीगुलाबीची चर्चा असेल तर गोष्ट वेगळी. पण अटीतटीने वाग्युद्ध (वादविवाद) सुरू झालेलें असेल तर सूक्ष्म विचिकित्सा व भाषेचा कांटेकोरपणा यांची आवश्यकता असते. म्हणून दुसऱ्याशीं वाद करतांना कोणते नियम पाळावे या विषयाचा आता विचार केला पाहिजे. नैयायिकांच्या वादविद्येंत अशा वाग्युद्धाचे नियम दिलेले आहेत. ते पाहण्याकरिता पुढील प्रकरणाकडे वळूं.



१३ चर्चेचे प्रकार आणि महत्त्व

एखाद्या विषयावर स्वतःशीं विचार करून निर्णय करतां येत नाही असें दिसून येतांच त्या विषयावर दुसऱ्याशीं चर्चा करण्याचा प्रसंग उद्भवतो हें मागे दाखविलेंच आहे. ही चर्चा सद्बुद्धीने किंवा दुर्बुद्धीने कशीहि होऊं शकते. या सर्व प्रकारच्या चर्चांचें वर्गीकरण करून नैयायिकांनी चर्चेचे (कथेचे पृ. १४६ पाहा) एकूण तीन प्रकार सांगितलेले आहेत. वाद, जल्प आणि वितंडा हेच ते प्रकार होत. या तिन्ही प्रकारांचे प्रथम थोडक्यांत स्वरूप पाहून त्यानंतर चर्चेचें महत्त्व व या तिन्ही प्रकारांची उपयुक्तता यांचाहि विचार याच प्रकरणांत करूं.

एखाद्या विषयांतील तत्त्व कळावें एवढ्याच हेतूने जी चर्चा केली जाते तिला '**वाद**' असें म्हणतात. या प्रकारच्या वादांत खरें कळावें एवढाच हेतु असतो. आपला जय व्हावा या प्रकारची बुद्धि नसते. यामुळे वादांत बुद्धिपूर्वक खोटे हेतु पुरावा म्हणून पुढे केले जात नाहीत. यदाकदाचित् अज्ञानाने केलेच तर प्रतिपक्षाने त्यांतील दोष दाखवितांच तो हेतु मागे घेतला जातो व सुचत असल्यास दुसरा हेतु पुढे करून पुन्हा चर्चा सुरूच राहते. तसेंच एखादे वेळीं उत्तर न सुचलें व मागाहून सुचल्यावर सांगितलें तरी या वादांत तें चालतें. कारण येथे विजय कोणाचा होतो किंवा कोणाची बुद्धि श्रेष्ठ आहे हें ठरावयाचेंच नसतें. यामुळे वादांत असले दोष आले तरी कांही बिघडत नाही (न्या. मं. पृ. ५९३).

पण जेथे चर्चेचा उद्देशच दुसऱ्याचा पाडाव करून स्वतः विजयी होणें हा असतो तेथे कोण कोठे चुकतो यावरच मुख्य कटाक्ष ठेवून

चर्चा चालते नी अशा चर्चेत थोडीशीहि चूक झाली की जो चूक करील त्याचा पराभव झाला असें ठरून प्रतिपक्ष विजयी ठरतो व लगेच चर्चा बंद होते. या चर्चाप्रकारास **'जल्प'** असें पारिभाषिक नांव आहे.

जल्पांत दोन्ही पक्षांस आपापलीं मतें तरी असतात पण कित्येक चर्चा तशा नसतात. त्यांत प्रतिवादीला स्वतःचा असा कोणताच पक्ष सिद्ध करावयाचा नसतो, तर फक्त वादी जें कांहीं मांडील त्याचें खंडन करावयाचें एवढेंच त्यांत प्रतिवादीचें धोरण असतें. अशा प्रकारच्या चर्चेतहि आपला विजय हेंच ध्येय असतें. म्हणून हा **'वितण्डा'** नांवाचा प्रकार जल्पाचाच एक विशेष प्रकार होय. याप्रमाणे 'वाद', 'जल्प' आणि 'वितण्डा' असे चर्चेचे तीन प्रकार दिसून येतात.

या तिन्ही प्रकारांत मुमुक्षूने प्रवीण असलें पाहिजे असें गौतम-महर्षींचें सांगणें आहे. 'उगाच वाद नको' असें आपण आज सर्वत्र ऐकतों. पण हें मत महर्षींस मान्य नाहीं. आत्मज्ञान आत्मज्ञांशीं संवाद केल्याने परिपक्व होतें (न्या. भा. ४.२.४७) म्हणून झालेलें ज्ञान पक्कें होण्याकरिता संवाद आवश्यक आहे असें ऋषि सांगतात. हा संवाद चर्चारूप असतो. गुरूने सांगितलेलें नुसतें ऐकणें यास संवाद म्हणत नाहीत. वेदान्तहि 'श्रोतव्यो मन्तव्यः' असें सांगतो. 'आत्म्याचें श्रवण केल्यावर त्याचें मनन करणें आवश्यक आहे' हेंच तेथे प्रतिपादिलेलें आहे. जें ऐकलें त्याची तर्काने उपपत्ति लावणें किंवा तें तर्कशुद्ध आहे असें पारखून घेणें याचेंच नांव मनन! अर्थात् केवळ श्रवणाने तत्त्वज्ञान होत नाहीं म्हणून मुमुक्षूने प्रमाणविधेंतील वादाचा अवलंब करून तज्ज्ञाशीं चर्चा केली पाहिजे हें उघड होतें. प्रत्येक मुमुक्षूला ही चर्चा करतां येण्याकरिता वादाचे नियम कळणें आवश्यक असल्यामुळेच गौतममहर्षींनी प्रमाण व तर्क यांचें स्वरूप

विशद करून दाखवून शिवाय वाद, जल्प व वितंडा यांचेहि नियम सांगितले आहेत.

कदाचित् यावर कोणी म्हणेल की तत्त्वबोधाकरिता आत्मज्ञ किंवा अनुभवी लोकांशीं वाद करणें योग्य मानतां येईल. पण जय-पराजयाची इच्छा नसलेल्या मुमुक्षूंस केवळ त्याच इच्छेने केले जाणारे 'जल्प' व 'वितंडा' यांचे नियम समजून घेऊन काय करावयाचें आहे ? या प्रश्नास उत्तर म्हणून गौतममहर्षींचीं दोन सूत्रें पाहण्यासारखीं आहेत; तीं अशीं:--

तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे बीजप्ररोहसंरक्षणार्थं कण्टकशाखावरणवत् ॥ न्या.सू.४.२.५०.

अर्थ:—अंकुराचें रक्षण व्हावें म्हणून जसें कांटेरी कुंपण आवश्यक त्याचप्रमाणे तत्त्वनिश्चयाचें (भलत्याच आरोपांपासून) रक्षण करण्याकरिता जल्प आणि वितंडा हे प्रकार आहेत.

ताभ्यां विगृह्य कथनम् ॥ न्या. सू. ४-२-५१.

अर्थ:—विजयाची इच्छा असेल तेव्हा जल्प व वितण्डा या चर्चाप्रकारांचा उपयोग करावा.

या दोन्ही सूत्रांत मिथ्या आक्षेपांपासून आपल्या सिद्धान्तांचें रक्षण करण्याकरिता प्रसंगीं जल्प व वितंडा यांचाहि उपयोग तत्त्वज्ञांनी केला पाहिजे असें स्पष्ट सांगितलें आहे. तसें न केल्यास शिष्यांची श्रद्धा डळमळीत होते. याकरिता दुष्टबुद्धीने शिष्यांदेखत जर कोणी असले वाद आरंभिले तर आचार्याने त्याची मुळीच उपेक्षा न करिता त्याचा युक्तीने पराभव करावा असें जयंतभट्टाने* सांगितलें आहे.

या सर्व विवेचनावरून सरळ व कुटिल अशा दोन्ही प्रकारच्या चर्चेंत कुशलता संपादन करणें कसें आवश्यक आहे तें दिसून येईल.

*** ननु कथमिह मोक्षशास्त्रे जल्पाद्युपदेशः ? नैतदेवम् मुमुक्षोरपि कचित्प्रसंगे तदुपयोगात्।** (न्या. मं. पृ. ५९५).

:. सनाच्या नवव्या शतकांतील प्रसिद्ध ग्रंथकार वाचस्पतिमिश्र यानेहि
ा दोन्ही चर्चाप्रकारांचा धर्मरक्षणार्थ अवलंब केला †पाहिजे असें
पष्ट म्हटलें आहे. परन्तु इसवीसनाच्या सतराव्या शतकांतील विश्व-
ाथन्यायपञ्चानन म्हणतो—

"वास्तविक मुमुक्षूने असल्या लोकांशीं संवादहि करूं नये. कारण
ो वीतराग असतो. त्याचा शास्त्रपरिपालन हा उद्देशहि नसतो. त्याने
उपेक्षा केली म्हणून शास्त्रच लयाला जाईल असेंहि नाही." (न्या.
ू. वृ. ४.२.५१) वादविद्येचें प्राचीन कालीन महत्त्व कां, कसें व
केव्हां नष्ट झालें हें या एकाच अवतरणावरून लक्ष्यांत येईल. मात्र
ई मत आधुनिक काळांतील आहे; हें वाचकांनी ध्यानांत ठेवावें.

प्राचीन काळीं केवळ नैयायिकच नव्हे तर सर्वच दर्शनाभिमानी
या वादविद्येस (जल्प व वितण्डा यांसहि) उपयुक्त समजत असत.
श्रीमदाद्यशंकराचार्यांनीहि मुमुक्षूंस परमतनिराकरणार्थ वादाची अपेक्षा
(ब्र. सू. भा. २.२.१) दाखविलेलीच आहे. त्यांच्या ब्रह्मसूत्रभाष्याची
रचना वर वर पाहिली तरी हेंच दिसून येतें. श्रीहर्षाने तर केवळ
वितण्डवादपद्धतीने अद्वैतेतर सर्व मतांचें खण्डन करणारा 'खण्डन
खंडखाद्य' नांवाचा ग्रंथ लिहिला आहे हें प्रसिद्धच आहे. या ग्रंथाच्या
आरंभी स्वतःचें वर्णन करतांना 'जो समाधींत परब्रह्मानंदाचा आस्वाद
घेऊं शकतो, व (इतके असूनहि) तर्काच्या आश्रयाने ज्याने इतर
वाद्यांचा पराभव केलेला आहे' अशी श्रीहर्ष घोषणा करीत आहे.
अर्थात् केवळ मुमुक्षूच नव्हे तर ब्रह्मसाक्षात्कारी मुक्तदेखील कारणपरत्वें

---

† यस्तु कुहेतुभिरीश्वराणां पुरतो वेदादि दूषणप्रवृत्तस्तंप्रति वादी ... जल्पवितण्डे अवतार्य ... तत्त्वकथनं करोति विद्यापरिपालनाय। ... माऽभूत् प्रजानां धर्मविप्लव इति। (तात्प. ४.२.५१)

जल्प व वितण्डा या प्रकारांचा आश्रय करून असन्मतखण्डन करणें व स्वविद्येचें वर्चस्व प्रस्थापित करणें प्राचीन काळीं योग्य समजत हें यावरून दिसून येईल. चरकसंहितेंत देखील स्वपक्षरक्षणार्थ वैद्याने इतरांशीं जल्प किंवा वितण्डा पद्धतीनेहि वाद करावा असेंच सांगितलेलें आहे. तात्पर्य, 'आम्हाला पटलें म्हणजे झालें. दुसऱ्याशीं आम्ही वाद घालूं इच्छित नाही' असें म्हणून वाद टाळणारे व त्याच्या समर्थनार्थ 'शास्त्रपरिपालन हा मुमुक्षूंचा उद्देशच नसतो' असला खोटा सिद्धान्त पुढे करणारे मागे दाखविलेले विश्वनाथन्यायपञ्चानन हे खरी प्राचीन परंपरा दाखविणारे नाहीत. वादविद्या पूर्वी सर्वांसच आवश्यक मानली जात होती, हें येथे वाचकांनी ध्यानांत ध्यावें.

चर्चेचे तीन प्रकार या प्रकरणाच्या आरंभीं स्थूलमानाने दाखविलेच आहेत. त्यांतील पहिला प्रकार जो वाद त्यांत बाह्य नियम फारसे कोणतेच पाळावे लागत नाहीत हें वर दाखविलेंच आहे. प्रमाण म्हणजे मागे सांगितलेलें पंचावयवी वाक्य (पृ. १६२) व त्यांतीलच व्याप्तीची निश्चिति करण्याकरता तर्क यांच्या मदतीने एकाने पक्ष मांडावा व याचेच बळावर— कांही खरोखरच दोष घडला असेल तर तो दाखवून— दुसऱ्याने त्याचें खंडन करावें, असेंच या वादांत चालत असतें. त्यांत छल, जाति, निग्रहस्थान नांवाचे पुढील प्रकरणांत विस्तारपूर्वक दाखविण्यांत येणारे दोष बहुधा येत नाहीत व कदाचित् अज्ञानाने ते आलेच तर ते दाखवून दिल्यावरहि दाखवून देणाराचा विजय व ज्याने ते दोष केले असतील त्याचा पराजय होत नसतो. म्हणून "ज्यामध्ये प्रमाण व तर्क यांच्याच आधारावर एखाद्या पक्षाची स्थापना किंवा एखाद्या पक्षाचें खंडन केलें जातें तो वाद होय" (न्या. सू. १.२.१) असेंच वादाचें मुख्य स्वरूप दाखविलेलें आहे.

पण जल्प आणि वितण्डा या प्रकारांत कोणताच दोष क्षम्य

मानला जात नाही. आपली बाजू मांडतांना तेथेहि पंचावयवी वाक्य व तर्क यांची आवश्यकता असतेच! पण त्यांत मोठी किंवा छोटी कोणतीहि चूक झाली तरी ती क्षम्य मानली जात नाही. मोठ्या चुका म्हणजे आपण दिलेला हेतु हेत्वाभासयुक्त असणें इत्यादि. छोट्या चुका म्हणजे बोलतांना अडखळणें किंवा उत्तर सुचण्यास वेळ लागणें वगैरे यांस बाह्य चुका असेंहि म्हणतां येईल. पण असल्या बाह्य चुका करणाराहि या प्रकारच्या वादांत पराभूत झाला असें ठरतें. कारण हे चर्चाप्रकारच मुळीं स्वतःचें चर्चाकौशल्य दाखविण्याकरिता असतात. चर्चेचे सर्व लहानमोठे नियम पाळूनहि आपण प्रतिपक्षावर विजय मिळवूं शकतों हें उघड करून दाखविणें हेंच ध्येय अशा चर्चांत असल्यामुळे या चर्चा खाजगी जागेंत कोठे तरी होत नसतात; त्याकरिता सभेची आवश्यकता असते.

या सभेचे चार घटक असतात. ते वादी, प्रतिवादी, सभापति व प्राश्निक हे होत. वादी आणि प्रतिवादी हीं परस्परविरुद्ध असलेल्या वादकांचीं (वाद्यांचीं) नांवें होत. वादाचा आरंभ करणें, तो चालू असतां लक्ष ठेवणें व शेवटीं निर्णय देणें हीं कामें सभापतीचीं होत. यासच 'मध्यस्थ' असेंहि दुसरें नांव आहे. प्राश्निक म्हणजे मधूनमधून सूचक प्रश्न करणारे. यांच्या प्रश्नांमुळे वादी किंवा प्रतिवादीची बाजू अधिक स्पष्ट होत असते. हे प्राश्निक फक्त न्यायसारकारानेच (न्या.सा.पृ.१२) उल्लेखिले आहेत. इतर प्राचीन न्यायग्रंथांत परिषद् म्हणजे सभेंतील श्रोते हेच प्राश्निकांच्या जागीं सांगितलेले आहेत. त्यांच्याकडे प्रश्न विचारण्याचें वगैरे कोणतेंच काम नसून फक्त चाललेलीं उत्तरप्रत्युत्तरें लक्ष्यपूर्वक पाहणें व प्रसंगीं मध्यस्थाकडे मत प्रदर्शित करणें एवढेंच काम असल्याचें दिसून येतें. एखादें विधान दुसऱ्या पक्षास कळण्याजोगें असून कळलें नाही तर 'अज्ञान' नांवाचा दोष त्या पक्षावर येतो. हा दोष त्या पक्षावर ठेवण्यापूर्वी खरोखरी मूळची मांडणी प्रतिपक्षास सम-

जण्याजोगी होती किंवा नाही हें पडताळून पाहण्याच्या कामीं या इतर लोकांचा उपयोग होत असे. अर्थात् मध्यस्थ किंवा सभापति अशा वेळीं 'वादीचें म्हणणें तुम्हांस कळलें का ?' असा सभेंतील इतर श्रोत्यांस प्रश्न करी व त्यांचें 'हो !' असें उत्तर आलें म्हणजे 'प्रतिवादीच्या मंदबुद्धीमुळेच त्यास वादीचें म्हणणें कळलें नाही; वादीने आपलें मत स्पष्टपणें न मांडल्यामुळे तें कळलें नाही, असें नव्हे' असें ठरवून प्रतिवादीचा पराभव झाला असें जाहीर करी. याप्रमाणे सभेंतील इतर श्रोत्यांचा (यांनाच 'सभ्य' किंवा 'सदस्य' अशींहि नांवें आहेत) प्रसंगीं उपयोग होत असतो.

प्राचीन पद्धतीप्रमाणे साधारणतः वादसभेचा कार्यक्रम पुढीलप्रमाणे असतो :—

१ **'विप्रतिपत्ति'**— मध्यस्थाने चर्चेचा विषय स्पष्ट रूपांत पुढे मांडणें. उ० शब्द नित्य आहे कीं अनित्य ?

२ **'पक्षप्रतिपक्षपरिग्रह'**— वरील मध्यस्थाचा प्रश्न ऐकून 'मी शब्दाचें नित्यत्व सिद्ध करतों' असें म्हणून एक व दुसरा 'मी शब्दाचें अनित्यत्व सिद्ध करतों' असें म्हणून पुढे येतो. त्यामुळे कोण कोणता पक्ष घेणार हें मध्यस्थ व सभा यांस कळतें. हें कळल्यानंतर

३ **स्थापना**— त्या दोघांपैकी कोणातरी एकास 'तूं आपला पक्ष मांड अशी मध्यस्थ आज्ञा करतो. त्या आज्ञेस अनुसरून एकजण (वादी) आपली बाजू (पांच वाक्यें उच्चारून) मांडतो. त्यास 'स्थापना' असें म्हणतात.

४ **दोष**— वादीच्या या स्थापनेवर प्रतिवादी दोष दाखवितो.

या दोषाचा वादीने उद्धार केला तर वादीचा जय होतो. न केला

तर प्रतिवादीचा जय होतो. हा जय मध्यस्थ जाहीर करतो. साधारणपणें या क्रमाने चर्चा चालते.

[सभेंत वाद कोणत्या प्रणालीने करावा याचें भारतीय तन्त्र येथे दाखविलें आहे. तें समजण्यास व मान्य होण्यास अगदी सोपें आहे. परन्तु या भारतीय तन्त्राच्या अज्ञानामुळे सध्या विनाकारण पाश्चात्य पार्लमेंटरी पद्धतीने आधुनिक सुशिक्षित वाद करीत असतात. तीन चार महिन्यांपूर्वी मुंबईच्या हेमंतव्याख्यानमालेच्या वतीने 'हिंदुस्थानच्या सामाजिक आरोग्यासाठी संततिनियमन आवश्यक आहे' यावर वाद झाला होता. त्यापूर्वी मुंबई येथेच मराठी साहित्यसंघातर्फे 'समाजस्थैर्यास धर्माची आवश्यकता आहे' हा विषय चर्चेकरिता म्हणून ठेवला गेला होता. हे दोन्ही प्रसंग उदाहरण म्हणून देतां येतील. वादाचा विषय न देतां एक प्रस्तावच पुढे मांडून हे वाद चालतात. यामुळे प्रस्तावांतील शब्दयोजनेचीच चर्चा होऊन मूळ विषय बाजूला राहतो. कित्येकदा मूळ विषय चर्चिला गेला तरी प्रस्तावांतील शब्दयोजनेस अनुसरून त्यांत कित्येक आनुषंगिक विषय येतात व प्रत्युत्तरें असल्या आनुषंगिक विषयांवर होत जाऊन चर्चेचा ओघ भलतीकडे वाहवत जातो. येथे दाखविलेल्या भारतीय तन्त्राचें अवलंबन करून असले वाद केले जातील तर निःसंशय हे घोटाळे टळतील. उ० वरील दोन प्रस्तावांऐवजी 'हिंदुस्थानच्या सामाजिक आरोग्यासाठी संततिनियमन आवश्यक आहे काय?' (आहे कीं नाही) व 'समाजस्थैर्यास धर्माची आवश्यकता आहे काय?' (आहे कीं नाही) अशा स्वरूपांत हे विषय वादास ठेविले जातील. मागे (पृ. २०९ पाहा) सांगितलेलें विप्रतिपत्तिवाक्य हेंच होय. हें विप्रतिपत्तिवाक्य मांडतांनाच मध्यस्थास (अध्यक्षास) त्यांतील शब्दांच्या व्याख्या सांगाव्या लागतील. अर्थात् त्या मान्य समजूनच पुढील चर्चा करावी लागल्याने चर्चा भलतीकडे वाहावत जाण्याचा संभवच नाही. वादाची सुरुवात करतांना भारतीय चर्चातन्त्राचा जो हा विशेष सांगितला त्यावरून चर्चेच्या या तन्त्राचें महत्त्व ध्यानीं येईल. भारतवर्षांत या भारतीय तन्त्रास अनुसरून चर्चा होत जातील तर भारतीयांच्या चर्चा अधिक सुरळीत मार्गाने निर्णयाच्या मुक्कामावर पोचतील असें वाटतें.]

ही चर्चा सर्वस्वीं स्वतःस हितकर व्हावी अशी इच्छा असेल तर वादविषेंत दर्शविलेले अनेक दोष टाळतां आले पाहिजेत. न्यायशास्त्र-कारांनी या सर्व दोषांचें विस्तृत विवेचन केलेलें आहे. तें जाणून घेणें हें प्रत्येक विजयेच्छु वाग्वीराचें कर्तव्य होय. म्हणून पुढील प्रकरणांत त्या दोषांचा विचार करूं.

[पाश्चात्य विद्यावंतांनी तुलनेकरिता या विषयांतील पाश्चात्यांचे प्राचीन नियम विचारांत घेतले तर तें उद्बोधक होईल. प्रस्तुत लेखकाने अनेक परिचित पाश्चात्य विद्वानांकडे याबाबत चर्चा केली; परंतु पार्लमेंटरी वादपद्धतीपूर्वी पाश्चात्यांमध्ये रूढ असलेल्या वादपद्धतीचे नियम त्यांत कोणीं दाखविले नाहीत. वाचकांपैकी ज्यांस हा विषय अवगत असेल त्यांनी त्याचीं साधनें प्रस्तुत लेखकाच्या निदर्शनास आणावीं अशी विनंती आहे.]



१४ चर्चेंतील नानाविध दोष

वादविवाद किंवा चर्चा चालू झाल्यावर स्वतःचा पक्ष विजयी व्हावा म्हणून ज्याने त्याने आपली चर्चा दोषरहित ठेवण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. हा प्रयत्न नीटपणें सिद्धीस जावयाचा तर चर्चेंतील नानाविध दोषांचें नीट आकलन झालेलें असणें आवश्यक आहे. नैयायिकांनी असल्या दोषांचें संशोधन करून त्याची वर्गवारीहि केलेली आहे. हे सर्वच दोष सारख्याच महत्त्वाचे आहेत असें नाहीं; त्यांत कित्येक अगदी क्षुल्लक देखील आहेत. पण असले क्षुल्लक दोष देखील वेळींच ओळखले न गेल्यामुळे वाढीस लागतात व परिणामीं ते स्वतःच्या पक्षास जाचक ठरतात. ही दुरवस्था टाळावयाची तर चर्चेंतील दोष-मग ते हेत्वाभासाप्रमाणे महत्वाचे असोत कीं पुनरुक्ती-सारखे क्षुल्लक व सहज लक्ष्यांत येण्यासारखे असोत– नीट जाणणें अत्यावश्यक आहे. कारण चर्चा सुरू झाल्यावर प्रतिपक्षी केवळ महत्त्वाचेच दोष करतो असें नसून कित्येक वेळां क्षुल्लक चुकाहि करतो. तसेंच दुसऱ्याच्या पक्षावरील दूषणांचें आविष्करण करतांना प्रतिपक्षी केवळ महत्त्वाचीं दूषणें दाखवितो असें नसून कित्येक वेळां क्षुल्लक व उपेक्षणीय दूषणांचाहि बाऊ करून दाखवीत असतो. अशा वेळीं ते ते दोष न टाळतां आले तर पराभवाची पाळी येते. ती न यावी म्हणून चर्चेंतील लहानमोठ्या सर्व दोषांची माहिती चर्चा कर-णारास असणें आवश्यक आहे.

नैयायिकांनी चर्चेंतील दोषांचें याच दृष्टीने विस्तृत विवेचन केलेलें आहे. चर्चेंत होत जाणाऱ्या दोषांचे नैयायिकांनी तीन वर्ग केलेले आहेत. या तीन वर्गांस त्यांनी ‘छल’, ‘जाति’ व ‘निग्रहस्थान’ अशीं

नांवें दिलेलीं आहेत. या तीन वर्गांतील दोषांचाच आता क्रमाने विचार करूं. प्रथम 'छल' नांवाच्या दोषाकडे वळूं. \

चर्चेच्या वेळीं वक्ता प्रत्येक शब्द विशिष्ट अर्थाने योजीत असतो. अशा वेळीं त्याने उच्चारलेल्या शब्दाचा किंवा वाक्याचा अर्थ करतांना वक्त्याचा अभिप्राय ध्यानांत घेऊन तो ठरविणें आवश्यक असतें. परंतु कित्येक वेळां प्रतिपक्षी हा सरळ नियम गुंडाळून ठेवून वागूं लागतो. तो वक्त्याचा अभिप्राय मुळींच लक्ष्यांत न घेतां आपल्या मनानेच त्याचा अर्थ ठरवून त्यावर दोष द्यावयास सिद्ध होतो; विशेषतः द्व्यर्थी शब्दांचा या कामीं सहज दुरुपयोग करतां येतो. उ० व्यायामाच्या निरनिराळ्या प्रकारांचें विवेचन चालू असतां एखादा म्हणतो 'खेळणें आरोग्य वाढवितें.' या वाक्यांतील 'खेळणें' याचा 'निरनिराळे खेळ खेळणें' असा अर्थ वक्त्याला अभिप्रेत असतो. पण वक्त्याचा हा उघड दिसणारा अर्थ बुध्याच दृष्टीआड करून व 'खेळणें' या शब्दाचा 'लहान मुलांच्या हातांत देण्याचें बाहुली, चोखणी, बुडकुलें' हा अर्थ बळेंच त्याच्यावर लादून प्रतिपक्षी आक्षेप घेतो, 'वाहवा! असल्या खेळण्यांनी का आरोग्य वाढतें?' या आक्षेपांत आक्षेपकाने 'खेळणें' या शब्दाच्या दोन अर्थांपैकी वक्त्यास अभिप्रेत नसलेला अर्थ बळेंच त्याच्या शब्दास चिकटवून त्यावर दूषण दिलेलें आहे. या प्रकारच्या बळेंच अर्थ फिरवून दिलेल्या दूषणास 'वाक्छल' असें म्हणतात. मागे (पृ. १४२ पाहा) 'समाजजीवन' मासिकांतील बुद्धि-प्रामाण्यवाद्यांवरील आक्षेपाचें दिग्दर्शन केलेलेंच आहे. त्या आक्षेपांत बुद्धिप्रामाण्यवादी प्रत्यक्ष ज्ञानच तेवढें प्रमाण मानतात असें गृहीत धरून त्यांवर दोष दिलेला आहे. 'बुद्धि' या शब्दाचा प्रत्यक्ष+अनुमिति एवढा अर्थ असतां त्याचा बळेंच निव्वळ प्रत्यक्षापुरताच मर्यादित अर्थ घेऊन दोष देणें हें वाक्छलाचेंच उदाहरण होय. शास्त्रकार कित्येक शब्दांस पारिभाषिक अर्थ देऊन (पृ. १११ पाहा) त्या पारिभाषिक

अर्थानेच शब्द वापरीत असतात. अशा ठिकाणीं त्यांच्या शब्दांचा त्यांनी सांगितलेला पारिभाषिक अर्थच घेतला पाहिजे. तो न घेतां त्यांचा व्युत्पत्त्यर्थ दाखवून दोष देणें अयोग्य होय. 'परिवर्तन-वाद' या शब्दांतील परिवर्तन याचा 'सभोवार फिरणें' असा अर्थ करून परिवर्तनवाद्यांवर दूषण देणें याच कारणास्तव अशास्त्रीय होय. असलीं सर्व दूषणें 'वाक्छलां'तच येतात. मराठींत आपण केव्हा केव्हा 'उगाच शब्दच्छल करीत बसूं नको' असें म्हणतों. त्यांतील 'शब्दच्छल' म्हणजे हा 'वाक्छल'च होय हें चाणाक्ष वाचकांच्या ध्यानांत आल्यावाचून राहणार नाही. चर्चेंत हा दोष टाळण्याकरिता 'एखाद्याच्या शब्दाचा किंवा वाक्याचा अर्थ करीत असतां वक्त्याच्या अभिप्रायाकडे लक्ष्य देऊन तो केला पाहिजे' हा नियम पाळला जाणें इष्ट होय. तसेंच, या नियमाचें उल्लंघन करून स्वतःवर कोणीं आक्षेप घेतल्यास वेळींच त्यास 'तुझें हें उत्तर वाक्-छलदोषाने युक्त असल्यामुळे चुकीचें आहे' असें वेळींच बजावलें पाहिजे हें उघड होईल. छल नांवाच्या दोषांतील हा पहिला प्रकार होय.

एखादें विधान सामान्य रूपाचें म्हणून केलेलें नसतां तें सामान्य विधानच आहे असें गृहीत धरून दिलेल्या दूषणास 'सामान्यच्छल' असें म्हणतात. उ० पुढील संवाद पाहा—

एक—'खरोखर हा ब्राह्मण विद्यावान् व आचरणसंपन्न आहे.'

दुसरा—'ब्राह्मण आहे, तेव्हा तो विद्यावान् व आचरणसंपन्न असणें संभवतें.'

तिसरा—'वाहवा ! प्रत्येक ब्राह्मण विद्यावान् व आचरणसंपन्न असतो काय ? तसें म्हणाल तर राम्या आचारीसुद्धा विद्यावान् व आचरणसंपन्न आहे असेंच म्हणावें लागेल !'

या संवादांतील तिसऱ्याचें उत्तर योग्य नाहीं. कारण दुसऱ्या वक्त्याने 'प्रत्येक ब्राह्मण अमुक प्रकारचा असतो' असें सामान्य विधान केलेलेंच नव्हतें. त्याचें विधान 'कित्येक ब्राह्मण अमुक प्रकारचे असूं शकतात' अशा अर्थाचें आहे. 'असणें संभवतें' असें म्हणून त्याने 'नेहमी असेंच असतें असें नाही' हें तत्त्व एकप्रकारें मान्यच केलेलें आहे. अर्थात् सर्व ब्राह्मणांविषयी सरसकट विधान करण्याचा वरील संवादांतील दुसऱ्या वक्त्याचा अभिप्राय नाही हें उघड होत आहे. असें असतां तिसरा वक्ता त्याचें विधान 'सामान्य विधान' आहे असें बळेंच गृहीत धरून त्यावर दूषण देत आहे. विशेष स्वरूपाच्या विधानांस याप्रमाणे बळेंच सामान्य विधानाचें स्वरूप कल्पून दिलेल्या दूषणास 'सामान्यच्छल' असें म्हणतात.

लाक्षणिक अर्थाने (पृ. १११ पाहा) वापरलेल्या शब्दाचा केवळ वाच्यार्थच (पृ. १११ पाहा) लक्ष्यांत घेऊन दोष देणें यास 'उपचारच्छल' असें म्हणतात. उ० 'महात्मा गांधी सर्वांत मोठे आहेत' असें कोणी म्हणतांच 'महात्मा गांधी तर ठेंगू आहेत मग ते मोठे कसे ?' असा आक्षेप घेणें. या उदाहरणांतील मूळ वक्त्याच्या 'मोठे' शब्दाचा वाच्यार्थ (म्ह. बाह्य आकार अथवा उंची या गुणांनी युक्त) त्यास अभिप्रेत नाही. 'कर्तृत्व, उदारता इत्यादि गुणांनी युक्त' अशा लाक्षणिक अर्थाने त्याने 'मोठे' हा शब्द वापरलेला आहे. अशा प्रकारें वाच्यार्थ घेऊन त्यावरून दूषण देणें यास लक्षणेचा म्हणजेच उपचाराचा अपलाप करून दिलेलें म्हणून 'उपचारच्छल' असें म्हणतात. चर्चेंतील 'छल' नांवाच्या दोषांचे एकूण तीन प्रकार येथवर पाहून झाले. वक्त्याच्या अभिप्रायाचा जाणून बुजून विपर्यास करून दूषण देणें हें या तिन्ही प्रकारच्या छलांचें सामान्य लक्षण होय (न्या. सू. १.२.१०). वक्त्याच्या अभिप्रायाचा विपर्यास तीन प्रकारेंच करतां येतो. कधी वक्त्याच्या भाषणांतील एखादा

द्व्यर्थी शब्द घेऊन, कधी वक्त्याचें मूळ विशेष विधान सामान्य विधान आहे असें बळेंच भासवून, तर केव्हा लाक्षणिक अर्थानें योजिलेल्या शब्दाचा वाच्यार्थ वक्त्याच्या माथीं मारून. आणि म्हणून छलाचे, अर्थात् 'छल' नांवाच्या दोषयुक्त उत्तराचे, तीनच प्रकार पडतात.

चर्चा चालू असतां असले छलप्रयोग स्वत: करूं नयेत व दुसऱ्याने केल्यास 'तूं हा छलप्रयोग करीत आहेस; माझ्या बोलण्याचा अभिप्राय नीट लक्ष्यांत न घेतांच तूं हें दूषण देत आहेस' असें स्पष्ट उत्तर वेळींच द्यावें. अशा वेळीं 'माझ्या म्हणण्याचा दुसरा अर्थच होत नाहीं' असें म्हणूं नये. कारण दुसरा अर्थ होऊं शकतोच शकतो. पण जरी तसा अर्थ होत असला तरी 'तो मला अभिप्रेत नसल्यामुळे तो अर्थ घेऊन माझ्यावर तुला दूषण देतां येणार नाहीं' असें मात्र प्रतिवादीस निक्षून सांगण्यास चुकूं नये. असें सरळ उत्तर न देतां 'माझ्या वाक्याचा तो अर्थ होऊंच शकत नाहीं' असें भलतेंच उत्तर दिल्यास एखाद्या वाक्याचा अमुक अर्थ होऊं शकतो कीं नाहीं अशा भलत्याच रुळावर चर्चेची गाडी जावयाची. चर्चेंत द्व्यर्थी किंवा लाक्षणिक शब्द न वापरण्यानेहि असले दोष टाळतां येतात. पण यदाकदाचित् वापरले गेलेच तर तो तेवढ्यानेच दोष ठरूं शकत नाहीं.

आता वादांतील दुसऱ्या प्रकारच्या दोषांचा विचार करूं. हे दोष मूळ वक्त्याच्या अभिप्रायाचा विपर्यास करून दिलेले नसतात. तर दृष्टान्ताशीं साधर्म्य किंवा वैधर्म्य दाखवून दिलेले असतात. यांस 'जाति' असें म्हणतात. याचे एकंदर २४ प्रकार आहेत. ते असे—

१ साधर्म्यसमा, २ वैधर्म्यसमा, ३ उत्कर्षसमा, ४ अपकर्षसमा, ५ वर्ण्यसमा, ६ अवर्ण्यसमा, ७ विकल्पसमा, ८ साध्यसमा, ९ प्राप्तिसमा, १० अप्राप्तिसमा, ११ प्रसंगसमा, १२ प्रतिदृष्टान्तसमा,

१३ अनुत्पत्तिसमा, १४ संशयसमा, १५ प्रकरणसमा, १६ अहेतु-समा, १७ अर्थापत्तिसमा, १८ अविशेषसमा, १९ उपपत्तिसमा, २० उपलब्धिसमा, २१ अनुपलब्धिसमा, २२ अनित्यसमा, २३ नित्यसमा, २४ कार्यसमा.

[हे जातिप्रकारबोधक शब्द मूळ सूत्रांत व भाष्यांतहि साधर्म्यसमः वैधर्म्यसमः असे पुल्लिंगीच वापरलेले दिसून येतात. याचें कारण मुळांत प्रतिषेध या पुल्लिंगी शब्दाचे हे शब्द विशेषण आहेत हेंच होय. पण अलीकडे केव्हा केव्हा ते स्त्रीलिंगीहि वापरतात. याचें कारण जाति या स्त्रीलिंगी शब्दाचेच हे शब्द विशेषण समजण्यांत येतात. आम्हीं मात्र नवीन प्रयेस अनुसरून जातीचे सर्वच प्रकार देतांना 'साधर्म्यसमा' 'वैधर्म्यसमा' असले स्त्रीलिंगी शब्द वापरलेले आहेत.]

आता वरील २४ प्रकारच्या जातींचें क्रमाने स्वरूप व त्यांतील वास्तविक दोष कोणता हें पाहूं.

१ साधर्म्यसमा— वादीच्या दृष्टान्ताविरुद्ध दृष्टान्त दऊन वादीच्या म्हणण्याविरुद्ध सिद्ध करूं पाहणें. उ० "शब्द अनित्य आहे, कारण तो उत्पन्न होणारा आहे म्हणून. जें जें उत्पन्न होणारें असतें तें तें अनित्य असतें, जसा घडा" असा पक्ष वादीने मांडल्यावर प्रतिपक्षी म्हणतो, "जर अनित्य घड्याचा दृष्टान्त देऊन शब्दाचा अनित्यपणा सिद्ध करूं पाहाल तर नित्य अशा आकाशाचा दृष्टान्त देऊन शब्द नित्य आहे हेंहि सिद्ध करून देतां येईल. कारण आकाशाप्रमाणेच शब्द देखील डोळ्यांनी न दिसणारा आहे." (नैयायिक आकाश नित्य आहे असें मानतात.)

या उत्तरांतील चूक उघडच आहे. मूळ वादीने केवळ दृष्टा-न्तावर आपल्या मताची उभारणी केलेलीच नव्हती ! त्याचा

भर व्याप्तीवर होता. अर्थात् केवळ एखाद्या दृष्टान्ताच्या आधारावर त्याचें खंडन करणें योग्य नाही.

वैधर्म्यसमा— वादीच्या दृष्टान्तांतील एखादा धर्म पक्षावर नाही असें दाखवून (वैधर्म्य दाखवून) वादीच्या म्हणण्याविरुद्ध गोष्ट सिद्ध करूं पाहणें. उ० वरील शब्दाच्या अनित्यपणाचेंच येथेहि घेतां येईल. त्यावर "अनित्य घड्याप्रमाणे शब्द डोळ्यांस दिसत नाही म्हणून तो अनित्य नाही असेंहि सिद्ध करून देतां येईल" असें उत्तर दिल्यास तें 'वैधर्म्यसमा' या नांवाचें होईल.

या उत्तरांतील चूक मागील चुकीच्या स्पष्टीकरणावरूनच समजून येईल.

उत्कर्षसमा— दृष्टान्तावरील धर्म पक्षावर लादूं पाहणें. उ० वरील ठिकाणींच "घड्याप्रमाणे शब्द अनित्य म्हणतां तर त्याप्रमाणेच तो (शब्द) रंगीत आहे असेंहि म्हणावें लागेल" असें उत्तर देणें.

या उत्तरांतील दोष मागे दाखविल्याप्रमाणेच समजावा. दृष्टान्त सर्वस्वीं लागू करावयाचा नसतो हें तत्त्व बाजूस सारून हें दूषण दिलेलें आहे.

अपकर्षसमा— पक्षावरील एखादा धर्म दृष्टान्तावर नाही असें दाखवून तो पक्षावरहि नाही असें सिद्ध करूं पाहणें. उ० वरील ठिकाणींच "घडा कानांस कळत नाही त्याचप्रमाणे शब्द देखील कानांस ओळखूं येत नाही असें म्हणावें लागेल" असें उत्तर.

या उत्तरांतील दोष पूर्वीं दाखविल्याप्रमाणेच समजावा.

५ वर्ण्यसमा— पक्षावर साध्य संदिग्ध असतें. तसेंच तें दृष्टान्तावरहि संदिग्ध असेल तरच दृष्टान्त बरोबर होईल असें म्हणून दृष्टान्तावरहि साध्य निश्चित नसल्यामुळे तो दृष्टान्त बरोबर नाही असा आग्रह धरणें. उ० वरील ठिकाणीं "जसा घडा तसा शब्द असें म्हणतां ना? पण शब्दावर तर अजून अनित्यत्व (साध्य) निश्चित नाही तसेंच तें घडयावरहि (दृष्टान्तावर) मानलें पाहिजे. अर्थात् तुमचा दृष्टान्तच सिद्ध होत नाही" असें उत्तर.

या उत्तरांत दृष्टान्त आणि पक्ष यांचें केवळ हेतु निश्चित असणें एवढ्याच बाबतींत सादृश्य आवश्यक असतें या गोष्टीकडे दुर्लक्ष्य करून साध्य अनिश्चित असणें या बाबतींतहि त्याचें सादृश्य असलें पाहिजे असला नसता दुराग्रह धरलेला आहे. आणि हाच या उत्तरांतील दोष होय. दृष्टान्त आणि पक्ष यांत सर्व गोष्टींत सारखेपणा असला पाहिजे असा मुळींच नियम सांगितलेला नाही. अर्थात् तसला नियम गृहीत धरून दिलेलें दूषण अयोग्य होय.

६ अवर्ण्यसमा— दृष्टान्तावर साध्य निश्चित असतें, व दृष्टान्ताप्रमाणेच पक्ष असला पाहिजे अर्थात् पक्षावरहि साध्य निश्चित असलेंच पाहिजे असें दाखवून साध्य निश्चित नसणें रूपी पक्षाचें लक्षणच (पृ. ८४ पाहा) येथे येत नाही असा आक्षेप घेणें.

याचें उदाहरण व त्यांतील दोष वर्ण्यसमेवरून कळून येईलच.

७ विकल्पसमा— प्रत्येक *धर्म कोणत्या तरी दुसऱ्या धर्माशीं व्यभिचारी असतो. प्रस्तुत हेतु हाहि धर्मच असल्यामुळे तोहि व्यभिचारी नसेल कशावरून ? असा आक्षेप घेणें. उ० वरील ठिकाणींच उत्पन्न होणें हा *धर्म हेतु म्हणून दिलेला आहे. तो पांढऱ्या वस्तूंमध्ये व काळ्या वस्तूंमध्येहि दिसून येतो. अर्थात् पांढरेपणा किंवा काळेपणा यांच्याशीं उत्पन्न होणें हा धर्म व्यभिचारी आहे हें उघड आहे. पांढरेपणा व काळेपणा हे *धर्महि गोडी किंवा मोठेपणा या धर्माशीं व्यभिचारीच आहेत. त्याचप्रमाणे प्रस्तुत उत्पन्न होणें हा *धर्म अनित्यपणा या धर्माशीं व्यभिचारी नसेल कशावरून ? अशी शंका घेणें.

या उत्तरांतील चूक उघड आहे. इतर कित्येक *धर्म दुसऱ्या कित्येक धर्मांशीं व्यभिचारी असले तरी जोपर्यंत प्रस्तुत हेतुरूपी धर्माचा प्रस्तुत साध्याशीं व्यभिचार दाखवितां येत नाही तोपर्यंत प्रस्तुत दोन धर्मांमध्ये व्याप्ति आहे ही गोष्ट मुळींच खंडित होऊं शकत नाही. अर्थात् अशा सामान्य उदाहरणांनी विशेष ठिकाणच्या व्याप्तींचें खण्डन होऊं शकत नाही हाच या उत्तरांतील दोष होय.

८ साध्यसमा— पक्ष व साध्य हे दोन्ही अनुमितीचे विषय असतात. अर्थात् साध्याप्रमाणेच अनुमितीपूर्वी पक्षहि असिद्ध असला पाहिजे अशी कल्पना लढवून 'आश्रयासिद्धि' (पृ. ९६ पाहा) दोष देणें.

कोणत्याहि अनुमानाच्या उदा०स हा आक्षेप लागू करतां येईल.

* दुसऱ्याच्या आश्रयाने राहणाऱ्या कोणत्याहि वस्तूस नैयायिक 'धर्म' असें म्हणतात. पर्वतावर असणारे विस्तव व धूर पर्वताचे धर्म होत. नैयायिकांचा धर्म शब्द याप्रमाणे व्यापक अर्थाचा आहे.

अनुमितीच्या विषयांपैकी फक्त साध्यच असिद्ध असावें लागतें. पक्ष अगोदर सिद्धच (निश्चितच) असावा लागतो. अर्थात् अनुमितीमध्ये पक्ष व साध्य यांच्या अवस्था सारख्या नसल्याने त्या सारख्याच असल्या पाहिजेत असें गृहीत धरून दिलेलें दूषण अयुक्त होय.

९ प्राप्तिसमा—कोणींहि कोणताहि हेतु देऊन आपला पक्ष मांडतांच त्यावर हा तुमचा हेतु साध्याशीं संबंध ठेवून तें सिद्ध करतो कीं तसा संबंध न ठेवतांच तें सिद्ध करतो ? असा प्रश्न उपस्थित करून जर साध्याशीं संबंध ठेवून सिद्ध करतो म्हणाल तर दोघांचाहि परस्परांशीं संबंध सारखाच असल्यामुळे अमुकच अमक्याचा साधक हें कसें ठरविणार ? असा आक्षेप उपस्थित करणें.

१० अप्राप्तिसमा—वरीलपैकीच साध्याशीं संबंध न ठेवतांच हेतु साध्य सिद्ध करतो असा पक्ष घेऊन त्यावर "जर साध्याशीं संबंध न ठेवतां हेतु साधक बनत असेल तर तो साधक कसा होईल ? दिव्याचा उजेड जेथे पोचेल तोच पदार्थ दिव्यामुळे प्रकाशमान् होतो असें म्हणतात. तसें येथे नसल्यामुळे हेतु साध्य सिद्ध करतो असें कसें म्हणतां येईल ?" असा आक्षेप घेणें.

प्राप्तिसमा व अप्राप्तिसमा हीं दूषणें कोणत्याहि अनुमानावर घेतां येतील. त्यांतील दोषहि उघडच आहे. माती हें घड्याचें कारण आहे असें आपण म्हणतों. या उदाहरणांत घडा उत्पन्न व्हावयाचा असूनहि आपण त्याच्याशीं मातीचा कारणसंबंध मानतों. तसेंच या व्याप्ति नांवाच्या संबंधाचें आहे. कार्यत्व हा हेतु अनित्यत्वाशीं संयोगसंबंधाने संबद्ध नसला तरी व्याप्तिरूपी संबंधाने संबद्ध आहेच.

११ प्रसङ्गसमा— एखादा दृष्टान्त दिला असतां त्या दृष्टान्तावर साध्य असेल याला प्रमाण काय असें विचारणें. तसें प्रमाण दाखविल्यास त्या प्रमाणाचें पुन्हा प्रमाण, त्याचें पुन्हा प्रमाण असें सारखें विचारीत राहणें.

यांप्रमाणे लांबण लांबल्यास अनवस्था प्रसंग येऊन कोणालाहि कांहीहि सिद्ध करणें शक्य होणार नाही. अर्थात् विचारणारावरहि ही आपत्ति येणार व कोणास कांहीच सिद्ध करणें शक्य होणार नाही हाच या उत्तरांतील दोष.

१२ प्रतिदृष्टान्तसमा — उलट दृष्टान्त देऊन वादीच्या उलट सिद्धान्त मांडण्याचा प्रयत्न करणें. ही जाति साधर्म्यसमेप्रमाणेच आहे. अर्थात् याचें उदाहरण तीवरूनच कळून येईल. साधर्म्य-समेहून या प्रतिदृष्टान्तसमेखाली येणाऱ्या उत्तरांत थोडा फरक आहे. पण तो समजण्यास आधिक सूक्ष्म विवेचन करावें लागेल व तसें येथे करण्याचें प्रयोजन नसल्याने हा सूक्ष्म भेद येथे दाखविलेला नाही. जिज्ञासूंनी न्या. भा. व न्या. सू. वृ. ५.१.९ पाहावें.

१३ अनुत्पत्तिसमा— कार्य उत्पन्न होण्यापूर्वी त्याच्याशीं कारणाचा संबंध येत नाही असें दाखवून एखाद्या कार्याची उत्पत्तीच होत नाही असें दाखविणें.

उ० शब्द, अनित्य आहे, प्रयत्नाने उत्पन्न होणारा आहे म्हणून, असा पक्ष वादीने मांडल्यावर "शब्दाच्या उत्पत्तीपूर्वी त्याच्याशीं 'प्रयत्नाने उत्पन्न होणें' या अनित्यपणाच्या कारणाचा संबंध येत नसल्यामुळे उत्पत्तीपूर्वी शब्द नित्य ठरतो. नित्याला उत्पत्ति नाही हें प्रसिद्धच आहे. तेव्हा शब्द उत्पन्न होतो असें तुम्ही कसें म्हणतां?" असा आक्षेप घेणें.

या आक्षेपाचें उत्तर कार्यकारणभावाच्या तत्त्वाशीं संबद्ध आहे. शब्द उत्पन्न झाला म्हणजेच त्याला 'शब्द' असें म्हणतात. त्याचें कारण तो उत्पन्न होण्यापूर्वी असलेंच पाहिजे. याप्रमाणे कारण सिद्ध होत असल्यामुळे उत्पत्तीपूर्वी कारण दाखवितां येत नाही हा आक्षेप फोल ठरतो. कार्याशीं कारण संबद्ध असलें पाहिजे हें खरें. पण तें कार्य उत्पन्न होण्यापूर्वीच कसें संबद्ध होणार ? आणि उत्पत्तीपूर्वीच जर कार्य याप्रमाणे अस्तित्वांत असूं शकलें तर 'उत्पत्ति' या शब्दाला कांहीच अर्थ राहणार नाही. म्हणून कार्य होण्यापूर्वी कार्याचा कारणाशीं संबंध नसतो पण तें उत्पन्न झाल्यावर मात्र त्याचा संबंध येतो. हेंच सत्य असल्यामुळे त्याविरुद्ध उपस्थित केलेली वरील शंका फोल होय (पृ. २९ पाहा).

१४ संशयसमा — साध्य आणि साध्याभाव या दोहोंशीं सहचरित असा निराळाच धर्म पक्षावर दाखवून पक्षावर साध्याचा संदेह उत्पन्न करणें.

उ० शब्द अनित्य आहे, उत्पन्न होणारा आहे म्हणून, असें वादीचें म्हणणें पुढे येतांच "रूप अनित्य आहे तें इन्द्रियांस कळतें; तसेंच रूपत्व नित्य असूनहि इन्द्रियांस कळतें. अनित्यत्व आणि नित्यत्व यांशीं याप्रमाणे साहचर्य असलेला ऐन्द्रियकत्व (इन्द्रियांस कळणें) हा धर्म शब्दावर आहे यामुळे शब्द नित्य कीं अनित्य असा संशय येतो" असें उत्तर देणें.

या उत्तरांतील दोष उघड आहे. नित्यत्व व अनित्यत्व यांशीं समानाधिकरण इतर कितीहि धर्म पक्षावर असले तरी उत्पन्न होणें हा वादीने उपस्थित केलेला हेतु तसा नाही.

त्या विशेष हेतूमुळे एक बाजू निश्चयाने सिद्ध होत असल्यामुळे दिलेल्या हेतूहून दुसरे धम दाखवून संशय उपस्थित करणें अयोग्य होय.

१५ प्रकरणसमा— अन्य पुरावा दाखवून वादीचें साध्य पक्षावर नाही हें पूर्वीच निश्चित झालेलें आहे असें दाखविणें. चालू उदाहरणांत कानाने ऐकूं येणारे शब्द व शब्दत्वजाति असे दोन पदार्थ आहेत. त्यांपैकी शब्द नित्य कीं अनित्य याविषयी वाद चालू आहे. परंतु शब्दत्व या जातीविषयी वाद नाही. अर्थात् ती नित्य असल्याचें सर्वमान्य आहे. तेव्हा "कानांनी ऐकूं येणें या शब्दत्वाशीं नित्य संबद्ध असलेल्या हेतूने शब्द नित्य असल्याचें सिद्ध होत आहे" असें उत्तर देऊन साध्याचा पक्षावर बाध (अभाव) पूर्वीच सिद्ध आहे असें दाखविण्याचा प्रयत्न करणें.

या उत्तरांतील दोष उघड आहे. वाददशेमध्ये निर्णय झाल्याखेरीज कोणासहि आपला पक्ष पूर्वीच सिद्ध आहे असें म्हणतां येत नाही.

१६ अहेतुसमा— हेतु साध्यापूर्वी, साध्यानन्तर कीं साध्याशीं सह असला पाहिजे? यांपैकी एकहि पक्ष सिद्ध होत नाही असें दाखविणें. साध्यापूर्वी हेतु असतो असें म्हटल्यास अजून साध्यच उत्पन्न झालेलें नाही तेव्हा हा हेतु कोणाचा म्हणाल? बरें, साध्याच्या मागाहून हेतु उत्पन्न होतो असें म्हणावें तर हेतु उत्पन्न होण्यापूर्वी त्या साध्यास कोणाचें साध्य म्हणणार? बरें, दोन्ही एकदम असतात म्हणावें तर कोण कोणाचें साध्य हें कसें ठरवावयाचें असें म्हणून वादीचा पक्ष खोटा ठरवूं पाहणें.

या उत्तरांतील दोष मागे अनुत्पत्तिसमेचें विवेचन करतांना दाखविलेलाच आहे. तोच या ठिकाणींहि समजावा. अनुत्पत्ति-

समा अहेतुसमा या जातींतील भेद अगदी सूक्ष्म असल्यामुळे तो येथे दाखविलेला नाही.

१७ अर्थापत्तिसमा— संशयसमेंतीलच आक्षेप पण अर्थापत्तीच्या भाषेंत घेणें.

उ० शब्दाचें अनित्यत्व सिद्ध करणारा पक्ष वादीने मांडल्यावर "उत्पन्न होणारा हें अनित्याचें साधर्म्य दाखवून जर तुम्ही शब्द अनित्य ठरवूं पाहाल तर त्याच न्यायाने नित्यसाधर्म्य दाखवून त्याचें नित्यत्व सिद्ध करतां येईल" असें उत्तर देणें.

यांतील दोष मागे दाखविलाच आहे. संशयसमा व अर्थापत्तिसमा यांतील तत्त्व एकच आहे. फक्त आक्षेप घेतांना भाषेंतील फरक दाखवून त्यांचा भेद केलेला आहे. म्हणून या उत्तरांतील दोषाबद्दल स्वतंत्र विवेचन करण्याचें कारण नाही.

१८ अविशेषसमा—जगांतील सर्वच पदार्थ सारखे होण्याची आपत्ति दाखविणें.

उ० वरील ठिकाणींच "उत्पन्न होणें हा एक धर्म घडा व शब्द या दोहींवर आहे म्हणून त्यांत सारखेपणा आहे असें म्हणाल तर 'अस्तित्व' हा धर्म सर्व ठिकाणीं सारखाच असल्यामुळे सर्वच पदार्थ सारखे म्हणावे लागतील" असा आक्षेप घेणें.

या आक्षेपांतील दोष उघड आहे. सर्वव्यापी धर्म येथे हेतु म्हणून दिलेलाच नसल्याने हें दूषण अनाठायीं आहे ही गोष्ट सहज लक्ष्यांत येईल.

१९ उपपत्तिसमा—पक्षावर साध्याभावाचीहि उपपत्ति दाखविणें शक्य आहे असें म्हणून आक्षेप घेणें.

उ० वरील ठिकाणींच "शब्दाच्या अनित्यत्वाविषयी तुम्हीं जो पुरावा दाखविला तसाच नित्यत्वाविषयीहि अदृश्यत्व हा दाख-

वितां येण्यासारखा आहे. तेव्हा शब्द नित्य आहे असें कां मानूं नये ?" असा आक्षेप घेणें.

या आक्षेपांत दिलेल्या पुराव्याचे दोष न दाखवितां निराळाच पुरावा उपस्थित केलेला आहे हा दोष होय.

२० उपलब्धिसमा— दिलेल्या हेतूशिवाय दुसऱ्याहि हेतूने प्रस्तुत साध्य सिद्ध होऊं शकतें असा आक्षेप घेणें.

उ० "शब्द, अनित्य आहे, प्रयत्नाने उत्पन्न करतां येतो म्हणून" असा वादीने पक्ष मांडतांच "प्रयत्नाशिवाय वाऱ्याने डहाळी मोडूनहि शब्द (आवाज) उत्पन्न होतो, व तो अनित्य असतोच" असा आक्षेप घेणें.

हें उत्तर बरोबर नाही. कारण एखादें कार्य अनेक वैकल्पिक कारणांनी उत्पन्न होऊं शकतें. त्यांपैकी एक कारण दाखविलें तरी अन्य कारणाने प्रस्तुत कार्य उत्पन्न होत नाही असें त्याचें मत नसतेंच. अर्थात् दुसऱ्या एखाद्या साधनाने शब्द उत्पन्न होऊं शकतो असें दाखविलें तरीहि शब्द अनित्य आहे हें वादीचें म्हणणें खंडित होऊं शकत नाही. अर्थात् या आक्षेपांत कांही तथ्य नाही. कारण यांत वादीच्या म्हणण्याचें खण्डन नसून उलट त्यास उपोद्बलक असेंच अन्य कारण दाखविलेलें असतें.

२१ अनुपलब्धिसमा— एखाद्या वस्तूच्या अनुपलब्धीची (अज्ञानाची) अनुपलब्धि (अज्ञान) आहे असें दाखवून ती वस्तु आहे असें दाखविण्याचा प्रयत्न करणें.

उ० पुढील संवादच पाहा—

स्थापना— शब्द जर नित्य असेल तर तो उच्चारण्यापूर्वी कां ऐकूं येत नाही ? एखाद्या आवरणामुळे तसें

होतें म्हणाल तर तसें शब्दाचें आवरण तरी दाखवितां आलें पाहिजे. तें उपलब्ध होत नसल्यामुळे तसलें आवरण सिद्ध होऊं शकत नाही. अर्थात् आवरणामुळे नव्हे तर शब्द उत्पत्तीपूर्वी अस्तित्वांत नसल्यामुळेच ऐकूं येत नाही हें सिद्ध होतें. अर्थात् शब्द अनित्य आहे.

उत्तर-- आवरण उपलब्ध होत नाही त्याचप्रमाणे आवरणाची अनुपलब्धीहि उपलब्ध होत नाही. एवंच आवरणाच्या अनुपलब्धीची अनुपलब्धि असल्यामुळे मूळ आवरणच सिद्ध होतें (दोन नकारांचा होकार होत असतो).

या संवादांतील हें उत्तर अनुपलब्धिसमा नांवाच्या जातीमध्ये येतें. कारण अनुपलब्धि म्हणजे ज्ञान नसणें (अन्+उपलब्धि=ज्ञान). तें ज्ञान नसणें प्रत्यक्षच असतें. जसें अंधार पाहण्याकरिता प्रकाश लागत नाही तर प्रकाश नसला की अंधार आपोआप दिसतोच. तसेंच एखाद्या वस्तूचें ज्ञान (उपलब्धि) नसलें की अज्ञान (अनुपलब्धि) दिसून येतेंच. याप्रमाणे अनुपलब्धीची उपलब्धीच असल्यामुळे अनुपलब्धीचीहि अनुपलब्धि आहे हें म्हणणें खोटें ठरतें.

२२ अनित्यसमा— सर्वच अनित्य मानण्याची पाळी आणणें.

वादी— 'शब्द अनित्य आहे, उत्पन्न होतो म्हणून.'

प्रतिवादी— 'अनित्य घटाशीं सदृश शब्द आहे म्हणून तो अनित्य ठरवाल तर अस्तित्व हा घटावरील धर्म सर्वत्र असल्यामुळे सर्वच अनित्य मानावें लागेल.'

या संवादांतील प्रतिवादीचें उत्तर अनित्यसमा नांवाच्या जातीखाली येतें. यांतील दोष निराळा दाखविण्याचें कारण नाही.

दृष्टान्ताचें अनुमानांतील स्थान नीट लक्ष्यांत न घेतां त्यासच भलतें महत्त्व देऊन हा दोष देण्यांत आलेला आहे.

२३ नित्यसमा— अनित्य वस्तूवर अनित्यत्व नेहमी असतें असें दाखवून तेवढ्यावरूनच अनित्य वस्तु नित्य मानली पाहिजे असा आक्षेप घेणें.

प्रस्तुत ठिकाणीं 'शब्दावर जें तुम्ही अनित्यत्व मानणार तें नित्य मानणार कीं अनित्य? असा प्रश्न करून जर तें अनित्य मानाल तर जेव्हा अनित्यत्व नसेल तेव्हा शब्द नित्य असल्याचें सिद्ध होईल. बरें, शब्दावर अनित्यत्व नित्य असतें म्हणाल तर तें नित्य राहावें म्हणूनहि शब्द नित्यच मानणें भाग आहे' असलें उत्तर या जातीखाली येऊं शकेल.

या उत्तरांतील दोष उघड आहे. शब्दावर अनित्यत्व नेहमी असतें असें म्हटल्याने शब्द नेहमी असतो असें मानण्याची आपत्ति येत नाही. कारण त्या विधानाचा अर्थ जोपर्यंत शब्द अस्तित्वांत असतो तोपर्यंत तो अनित्य असतो एवढाच असतो.

२४ कार्यसमा— कार्यसाम्य दाखवून दोष देणें.

वादी— 'शब्द, अनित्य आहे, प्रयत्नानंतर कळून येतो म्हणून.'

प्रतिवादी— 'एखादी वस्तु प्रयत्नानंतर दोन प्रकारांनी कळून येते. एक नव्याने उत्पन्न होऊन किंवा केवळ त्या वस्तूवरचें झाकण दूर झाल्यामुळे. या दोन्हीं प्रकारांस प्रयत्नाची सारखीच गरज पडत असल्या-मुळे 'प्रयत्नानंतर कळून येतो' या दोहींकडे सारख्याच उपयोगी पडणाऱ्या हेतूमुळे शब्द अनित्य कसा सिद्ध होणार?'

या संवादांतील प्रतिवादीचें उत्तर कार्यसमाजातीने युक्त होय.

प्रयत्नाचा दोन्ही प्रकारांनी उपयोग होतो हें प्रतिवादीचें म्हणणें खरें आहे पण प्रकृत स्थलीं आवरणाचा किंवा झाकणाचा प्रश्नच येत नसल्यामुळे वरीलपैकी पहिलाच प्रकार सिद्ध होतो. नुसतीं दोन कार्यें दाखवूनच चालत नाही. तर तीं दोन्ही प्रकृत स्थलीं लागू करून दाखवावीं लागतात. प्रकृतस्थलीं प्रतिवादी शब्दावर आवरण असतें हें मुळीच दाखवीत नाही. इतर कोणत्याहि प्रमाणाने तें सिद्ध करून दाखविणेंहि शक्य नाही. अर्थात् वरील विकल्पांपैकी दुसरा कल्प गळून पडून पहिलाच सिद्ध होतो.

चर्चेंतील जाति नांवाच्या दोषाचे चोवीस प्रकार येथपर्यंत पाहून झाले. त्यांवरून या दोषांचा विशेषहि ध्यानांत येईल. वरील सर्व ठिकाणीं घेतलेल्या उदाहरणांतील उत्तरें कशीं चुकीचीं आहेत हें दाखविलेलेंच आहे. म्हणून अशा प्रकारच्या खोट्या उत्तरांस (असदुत्तरम्) जाति असें म्हणतात. मागे छल नांवाच्या दोषाचा विचार करतांनाहि खोटीं उत्तरें आपण पाहिलींच. पण तसल्या खोट्या उत्तरांस जाति म्हणत नाहीत. कारण तीं जशींच्या तशींच स्वपक्षास लागू पडूं शकत नाहीत. पण येथे दाखविलेल्या दूषणांचा विशेष असा आहे की तीं जशींच्या तशींच स्वत:वर उलटूं शकतात. उ० पहिली 'साधर्म्यसमा' हीच जाति घ्या. येथे नुसता आकाश हा विरुद्ध दृष्टान्त देऊन प्रतिवादी खंडन करूं पाहत आहे. पण त्याच रीतीने प्रतिवादीच्या 'शब्द नित्य आहे' या पक्षाचेंहि खंडन करतां येईल. कारण तोहि कोणता तरी दृष्टान्त देणार व त्याविरुद्ध दुसरा दृष्टान्त दाखवून देणें सहज शक्य आहे. म्हणूनच दुसऱ्याचा दोष दाखविण्यासाठी उत्तर देतांना तें स्वत:वरहि उलटूं शकेल असलें देणें यास जाति असें म्हणतात.'* असेंहि कित्येक जातीचें लक्षण करितात.

* स्वव्याघातकमुत्तरं जातिः (न्या.सू.वृ.१.२.१८), स्वासाधकतासाधारण्येन परासाधकतासाधकतया स्वव्याघातकमुत्तरं जातिः । (नील. पृ.४३).

असलें जात्युत्तर चचर्तें एखाद्याने केलें तर त्याचा दोष कसा दाख-वावयाचा हें वर त्या त्या ठिकाणीं दाखविलेलेंच आहे. तसलेंच उत्तर द्यावें. भलतें उत्तर देऊन चर्चा वाहवत गेली तर तिचा भलताच शेवट होऊन पराजय स्वत:कडे येण्याचा संभव फार. तसें होऊं नये म्हणून त्या त्या जातीवरील योग्य तेच दोष वेळींच दाखवून देणें उचित असतें.

चर्चेंतील जाति नांवाचे दोष पाहून झाल्यावर आता 'निग्रहस्थान' (पराजयस्थल) नांवाच्या दोषांकडे वळूं. निग्रह म्हणजे पराजय. त्याचें स्थान म्हणजे स्थळ. अर्थात् जे दोष केले असतां हटकून परा-जय व्हावयाचाच अशा दोषांस निग्रहस्थान असें म्हणतात. मागे सांगितलेले जाति नांवाचे दोषहि पराजयास कारणीभूत होतात. पण निश्चयाने ते होतातच असें नाही. कारण तसल्या दोषांनी युक्त असा आक्षेप घेतल्यावर त्याचें यथायोग्य उत्तर दिलें गेलें तरच त्या आक्षेपकाचा पराभव होतो. पण निग्रहस्थानांत असें उत्तर देण्याचा प्रश्नच नसतो. फक्त एखाद्याने तो दोष केलेला आहे एवढेंच दाखविलें म्हणजे काम भागतें. ते दोष खरोखरी दोषच आहेत किंवा नाहीत हें सिद्ध करून दाखविण्याचें कारण नसतें. निग्रहस्थानांत असल्या निर्विवाद दोषांचाच अंतर्भाव असल्यामुळे ते दाखवून देतांच ते करणाराचा पराजय झाला असें सिद्ध होतें. बाकीचे दोष परिणामीं पराजयांत पर्यवसित होत असले तरी असे साक्षात् होत नसल्यामुळे त्यांस निग्रहस्थान असें म्हणत नाहीत.

निग्रहस्थान नांवाचे दोष याप्रमाणे त्वरित पराभवाचें कारण होण्याचें कारण हेंच की ते दोष करणाराचें अज्ञान किंवा भ्रांत कल्पना लगेच व्यक्त होत असते. म्हणून निग्रहस्थानाचें लक्षण 'ज्यायोगें भ्रान्तपणा किंवा अज्ञान व्यक्त होतें असे दोष' असेंच केलें

जातें* (न्या.सू.१.२.१९). या निग्रहस्थानाचे एकूण बावीस प्रकार आहेत. तेच आता क्रमाने पाहूं.

१ प्रतिज्ञाहानि—स्वतः दिलेल्या दृष्टान्तावर किंवा स्वतःच्या पक्षावर स्वतःच्या प्रतिज्ञेस बाध येईल अशा प्रकारचा धर्म मान्य करणें. उ० "भेदभाव नष्ट होऊन सर्व समाज समान झाला की स्वराज्य ठेवलेलेंच ! शिवाजीने राज्य स्थापलें तेव्हा याचप्रमाणे समाजांत समानता नांदत होती" असा पक्ष मांडल्यावर दुसऱ्याने त्यावर 'अहो, शिवाजीच्या काळींहि विषमता होतीच' असा आक्षेप घेतांच "ठीक तर. शिवाजीच्या काळींहि समाजांत समानता नांदत नव्हती असेंच म्हणूं या" अशी पहिला पक्ष मांडणाराने कबुली देणें.

अशा कबुलीमुळे प्रथम स्वतःच्या दृष्टान्तावर स्वप्रतिज्ञाविरोधी धर्म स्वतःच मान्य केला जातो व त्याचें परंपरेने स्वतःच्या प्रतिज्ञेच्या नाशांत पर्यवसान होतें म्हणून यास 'प्रतिज्ञाहानि' असें म्हणतात.

या निग्रहस्थानाचें नेहमीचें उदाहरण पुढील संवादावरून कळून येईल—

पहिला— शब्द, अनित्य आहे, इन्द्रियास कळतो म्हणून. जसा घट.

दुसरा— घटावर राहणारें पण नित्य असलेलें घटत्वहि इन्द्रियांस दिसतें.

पहिला— बरें तर. घट नित्य आहे असें माना.

या दोन्ही उदाहरणांत दृष्टान्तहानिमूलक प्रतिज्ञाहानीचें स्वरूप दाखविलेलें आहे. याचप्रमाणे पक्ष, हेतु, साध्य इत्यादिकांच्या हानी-

* अखण्डिताहङ्कृतिना पराहङ्कारखण्डनम् । निग्रहस्तन्निमित्तस्य निग्रहस्थानतोच्यते ॥ असेंहि निग्रस्थानांचें दुसरें लक्षण केलेलें आहे.

मुळे प्रतिज्ञाहानि होत असते हें ध्यानांत येईल. यामुळे १ पक्षहानि, २ हेतुहानि, ३ दृष्टान्तहानि, ४ साध्यहानि, ५ तदन्यहानि असे प्रतिज्ञाहानीचे पांच प्रकार कांही ग्रंथकारांनी सांगितले आहेत (न्या.सू.वृ.५.२.२).

वादीने स्वतःचा पक्ष नीट प्रस्थापित होण्याकरिता स्वतःची प्रतिज्ञा सुरक्षित राहील असेच पुरावे व दृष्टान्त घेतले पाहिजेत हेंच या दोषाने सूचित केलेलें आहे.

२ प्रतिज्ञान्तर— मूळ प्रतिज्ञेवर प्रतिपक्षाने दोष दाखवितांच त्या प्रतिज्ञेंतील पक्षाला किंवा साध्याला एखादें विशेषण देऊन त्याची सुधारणा करणें. याचें उदाहरण म्हणून मागे कविवर्य मोरोपंतांच्या विद्वत्तेविषयी चालू झालेल्या वादाचें देतां येईल. त्या वेळीं पांगारकर-हंसकरादि मंडळींचें मूळ धोरण "कविवर्य मोरोपंत हे नुसते संस्कृतभाषाव्युत्पन्न नव्हते तर न्याय-मीमांसादि शास्त्रांचा व्यासंग केलेले अशा अर्थाने पंडित होते" असें सिद्ध करून दाखविण्याचेंच होतें. पण जेव्हा पुढे तसें सिद्ध करण्यास पुराव्यांची वाण भासूं लागली तेव्हा त्यांनी पगडी बदलून "न्यायमीमांसादि शास्त्रें घोकून शास्त्रीय परिभाषेने शब्दनृत्य करणारांसच पंडित म्हणणें ही चुकी होय. ज्यास तत्त्वपरीक्षण उत्तम प्रकारचें असेल तोच पंडित होय. असें तत्त्वपरीक्षण मोरोपंतांच्या ठायीं उत्कृष्ट होतें. तेव्हा त्यांस पंडित म्हणण्यास कांहीच हरकत नाहीं" असें विधान केलें आहे. न्यायमीमांसादि शास्त्रांचा व्यासंग असलेला तो पंडित ही मूळ व्याख्या बदलून त्यांनी तत्त्व-परीक्षेचें नवीनच घोडें पंडित ह्या मोघम नांवाखाली दामटलें आहे. मूळ प्रतिज्ञेहून अशी वेगळीच प्रतिज्ञा करून दाख-

विणें यास प्रतिज्ञान्तर असें म्हणतात.

या निग्रहस्थानाचें नेहमींचें उदाहरण पुढील संवादावरून कळून येईल—

पहिला– या पर्वतावर विस्तव आहे, सुगंधी धूर आहे म्हणून.

दुसरा– नुसता धूर सोडून सुगंधी हें नसतें विशेषण तुम्हीं लाविलें आहे.

पहिला– अहो, नुसता विस्तव साध्य नसून चंदनाच्या लाकडाचा विस्तव हें आमचें साध्य आहे.

प्रथम नुसता विस्तव साध्य आहे असें म्हणून मागाहून त्यास विशेषण जोडून साध्याचें रूप बदलणें हेंहि युक्त नव्हे म्हणून साध्य, पक्ष, हेतु यांचीं रूपें नीट विचार करून ठरवावी व तशींच स्पष्ट शब्दांत सांगावीं म्हणजे मागाहून फिरवाफिरवीचा प्रसंग येत नाही हेंच या दोषाने सूचित केलेलें आहे.

३ प्रतिज्ञाविरोध– साध्याशीं विरुद्ध हेतु सांगणें. उ० 'मी अहिंसा-वादी आहें, हिंसा करतों म्हणून' असें प्रतिपादन. यांतील दोष उघड आहे.

४ प्रतिज्ञासंन्यास– स्वतः केलेली प्रतिज्ञा सर्वस्वीं टाकून देणें. उ० पुढील संवाद घ्या

पहिला– साक्षरताप्रसार झाला म्हणजे हिंदुस्थानचीं सर्व दुःखें चुटकीसरशीं नाहीशीं होतील.

दुसरा– अहो, पण साक्षर झालेल्या सुशिक्षितांतच बेकारीचें दुःख पसरलेलें आहे त्यावर तुमच्या साक्षरतेचा काय उपयोग?

पहिला– कोण म्हणतो साक्षरताप्रसाराने सर्व दुःखें नष्ट होतील म्हणून?

५ हेत्वान्तर– प्रथम नुसता हेतु सांगावयाचा पण त्यावर दुसऱ्याने दोष देतांच मागाहून त्यास एखादें विशेषण जोडणें. उ० पुढील संवाद पाहा–

पहिला– या ठिकाणीं एखादा सुगंधी पदार्थ जळत असला पाहिजे, धूर निघत आहे म्हणून.

दुसरा– नुसता धूर कचरा जाळला तरी निघतो तेव्हा कचऱ्यालाहि तुम्ही सुगंधी पदार्थ म्हणणार काय ?

पहिला– अहो, 'सुगंधी धूर' असा माझा हेतु आहे.

याप्रमाणे मागाहून पुस्ती जोडणें अयोग्य होय. आपापली बाजू मांडतांना असल्या पुस्त्या मागाहून जोडण्याची पाळी न येईल अशा रीतीने स्वतःची बाजू संपूर्ण मांडली पाहिजे हें या दोषाने सूचित होतें.

६ अर्थान्तर– प्रकृत विषयाशीं असंबद्ध असें बोलणें. मराठींत ज्याला विषयान्तर म्हणतात तोच हा दोष होय. याचें उदाहरण पुढीलप्रमाणे–

"या पर्वतावर विस्तव असला पाहिजे, धूर दिसत आहे म्हणून. धुरामध्ये अमुक अमुक द्रव्यें असतात. तो वाऱ्यापेक्षा हलका असल्यामुळे वर वर जातो. धुराचें भौतिक पृथक्करण प्रथम अमक्याने केलें. कालिदासाने आपल्या मेघदूत काव्यामध्ये धुरापासून ढग बनतात असें म्हटलें आहे. ढगांत वीज कशी उत्पन्न होते याचें अजून समाधानकारक उत्तर मिळालेलें नाही. विजेला संस्कृतांत अनेक नांवें आहेत. संस्कृतांत एकाच पदार्थाचीं अनेक नांवें एकत्र दाखविणारा एक कोश अमरसिंहाने केला आहे. अमरसिंह बौद्ध होता. कित्येक बौद्ध ग्रंथकार इ०इ०इ०" असें भरकटत जाणें यास अर्थान्तर

असें म्हणतात. प्रकृत विषयाशीं असंबद्ध गोष्टी त्या वेळीं बोलूं नयेत हें या दोषानें सूचित होतें.

७ निरर्थक— ज्यांना कांहीं अर्थ नाहीं असे वर्ण क्रमाने उच्चारणें. जसें— क च ट त प ग स इत्यादि. असला दोष बहुधा कोणी करणें शक्य नाही पण नैयायिकांनी संभाव्य दोष म्हणून त्याची गणना केलेली असावी असें दिसतें.

८ अविज्ञातार्थ— ज्या वाक्याचा अर्थ कळूं शकत नाही असें वाक्य उच्चारणें. वाक्यांत अप्रसिद्ध शब्द वापरल्याने, वाक्यरचना क्लिष्ट असल्यामुळे किंवा अति जलद उच्चारलें गेल्यामुळेहि वाक्याचा अर्थ कळूं शकत नाही. कदाचित् अशा ठिकाणीं 'मला त्याचा अर्थ कळलेला असल्यामुळे या वाक्यावर न कळणारें हा दोष येऊं शकत नाहीं' असें वादी म्हणेल तर त्यावर उत्तर म्हणून 'सभेंतील सदस्य व प्रतिवादी यांस वादीने तीन वेळां उच्चारून दाखविल्यावरहि ज्या वाक्याचा अर्थ कळत नाही तें अविज्ञातार्थ' असें मूळ सूत्रांतच (न्या. सू. ५.२.९) स्पष्टीकरण दिलेलें आहे. अर्थात् वाक्य उच्चारणाऱ्या केवळ वादीलाच ज्याचा अर्थ कळतो पण इतर कोणासहि कळलेला नसतो तें वाक्य या दोषाला पात्र होय. 'बैल पाणी पितो' असें न म्हणतां "शशिधरवाहन अलिकुलवहनवाहन पितो" असें क्लिष्ट वाक्य उच्चारणें हें याच दोषाचें उदाहरण होय. चर्चेंत असले शब्दप्रयोग करूं नयेत असें या दोषाने सूचित केलेलें आहे.

९ अपार्थक— ज्यांचा परस्परांशीं अन्वय नाही असे शब्द किंवा वाक्य उच्चारणें. उ० दहा डाळिंबें, सहा घारगे, कुंड, बोकडाचें चामडें, मांसाचा गोळा इ० इ० (न्या.भा.५.२.१०).

मागे सांगितलेल्या निरर्थकांत नुसतीं अक्षरेंच असतात. परंतु या अपार्थकांत शब्द व वाक्यें असूनहि त्यांचा परस्परांशीं अन्वय नसतो एवढाच भेद; बाकी सर्व सारखेंच! हा दोष इतका उत्तान आहे की कोणीहि विचारी तो करणें शक्य नाही असें सकृद्दर्शनीं वाटेल. परन्तु भाषाप्रभुत्वादि गुणांचा दुरुपयोग केल्यास तो शक्य कोटींत आणतां येतो हें विचार केल्यास दिसून येईल. उ० श्री. गो. म. जोशी यांच्या 'हिंदूंचें समाजरचनाशास्त्र' या ग्रंथांतील पुढील परस्परासंबद्ध विधानांचें अवतरण पाहा! कारागिरी करणाऱ्या घराण्यांतील व्यक्ति कर्तृत्वाच्या जोरावर पांढरपेशा वर्गांत शिरल्यास तिचें 'घराणें साधारण तीन पिढ्या भरभराटलेलें दिसतें' असें म्हणून लेखक पुढे प्रतिपादितो—

"(पण) पुढे ते वंश निपुत्रिक होतात. कन्यासंततीला मात्र धक्का बसलेला दिसत नाही. बरोबर हेंच मत मन्वादि आर्यशास्त्रज्ञांनी दिलेलें आहे. भगवद्गीतेमध्ये कर्म करीत राहण्याचीं जीं अनेक कारणें भगवंतांनी सांगितलीं आहेत त्यांपैकी संकर झाल्यास उत्तम प्रजांचा नाश होईल, तो टाळणें हें एक कारण सांगितलें आहे. भगवान् म्हणतात,

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम् ।
संकरस्य कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः ॥

अशाच तऱ्हेचे विचार भगवद्गीतेंत जागोजाग विखुरलेले आहेत" (हिंदूंचें समाजरचनाशास्त्र पृ.१६६). हा उतारा नीट पाहिला तर त्यांत कोणतींहि दोन विधानें परस्परसंबद्ध नसल्याचें दिसून येईल. कारागीर पांढरपेशांत आल्यास वंशच्छेद होतो हें लेखकाचें प्रतिपाद्य प्रमेय आहे. त्यास मन्वादिकांचा पाठिंबा आहे असें लेखक मोघम विधान करतो पण

प्रत्यक्ष आधार (?) भगवद्गीतेचा दाखवितो. त्या दाखविलेल्या वचनांतहि 'व्यवसायान्तराने वंशनाश होतो' या सिद्धान्ताचा नुसता मागमूसहि नाही. दाखविलेल्या वचनांतील 'इमाः प्रजाः'चा 'उत्तम प्रजा' असा अर्थ दडपून देऊन प्रस्तुत प्रतिपादनाशीं त्याचा संबंध जोडण्याचा प्रयत्न केलेला आहे; पण तो उघडच बादरायणस्वरूपाचा आहे. असल्या असंबद्ध विधानमालिकेस आपल्या प्रतिपादनांत राजरोस स्थान देऊन अपार्थक (निरर्थक) बडबड करणारा इतरांस वेळीं अवेळीं आव्हानें देण्यास मागेपुढे पाहत नाही याचें कोणास आश्चर्य वाटणार नाही? पण यांत आश्चर्य कसलें? भाषाप्रभुत्वाच्या जोरावर लेखनाचा ओघ सुरू ठेवला की त्यांत असे कैक असंबद्ध ओंडके व कांटेकुटे वाहून नेतां येतात. हा प्रचंड देखावा पाहणाऱ्या वाचकांच्या तार्किक दृष्टीस भोवळ येत असल्यामुळे त्यांस लेखकाच्या महाप्रमादाचें आकलन होत नाही. कित्येक साधुसंत व कित्येक अंध पुराणमताभिमानी यांचीं अत्यंत तर्कदुष्ट विधानें श्रोत्यांस पटतात तीं या वक्तृत्वाच्या ओघामुळेच होत. मोठमोठे तार्किक गुन्हेंहि अशा वेळीं सहज पचवितां येतात. 'सर्वं बलवतः पथ्यम्' हा अपवाद आरोग्यशास्त्रीय कुपथ्यांप्रमाणेच तर्कशास्त्रीय कुपथ्यांसहि लागू समजावा. तार्किकांनी चाणाक्ष दृष्टीने वेळींच असले गुन्हे न पकडले तर केवढे अनर्थ ओढवतात याची या उदाहरणावरून उत्तम कल्पना येईल. असल्या असंबद्ध बडबडीस ती शास्त्रीय नसल्यामुळे नैयायिक अपार्थक (अशास्त्रीय) असें म्हणतात. आपण त्याचा अर्थ नीट ध्यानांत यावा म्हणून त्यास क्षणभर 'निरर्थक बडबड' असें नांव देऊं.

१० <u>अप्राप्तकाल</u>—•पंचावयवी न्यायांतील वाक्यें योग्य क्रमाने न

उच्चारतां दुसऱ्याच कोणत्या तरी क्रमाने उच्चारणें. हीं पांच वाक्यें ठराविक क्रमानेच कां उच्चारावीं याचें कारण मागे (पृ. १६२ पाहा) दाखविलेलेंच आहे. त्यावरून तो क्रम सोडल्यास कोणता दोष येतो हें सहज कळून येईल.

११ न्यून— पांच वाक्यें न उच्चारतां त्याहून कमी उच्चारणें. गोडी-गुलाबीने वाद चाललेला असल्यास केवळ दोन वाक्येंच उच्चारलीं तरी चालतें हें पूर्वी (पृ. १७१ पाहा) दाखविलेंच आहे. परंतु जल्प-वितण्डा या प्रकारांत अटीतटीचा सामना असल्यामुळे हा दोष होय.

१२ अधिक— पांचाहून अधिक वाक्यें उच्चारणें. जल्प व विण्तडा या चर्चाप्रकारांत स्वतःचें चर्चाकौशल्य दाखवावयाचें असतें. अशा वेळीं कांटेकोरपणाचेंच वर्तन आवश्यक असल्यामुळे व्यर्थ पसारा मांडणें दोषास्पद होय, हें मागे अनेक ठिकाणीं सांगितलेलेंच आहे.

१३ पुनरुक्त— एक गाष्ट त्याच शब्दांत किंवा अन्य शब्दांनी पुन्हा सांगणें. साध्या उपदेशप्रधान वक्तृत्वांत सामान्य लोकांवर एखादी गोष्ट ठसविण्याकरिता पुनरुक्ति करणें क्षम्यच नव्हे तर आवश्यकहि असेल. पण चर्चेंत तसें नसतें. चर्चेंत, विशेषतः चर्चेच्या जल्प आणि वितण्डा या प्रकारांत, स्वतःचें बुद्धिवर्चस्व दाखवावयाचें असतें. म्हणून तेथे पुनरुक्ति करणें हा दोषच होय. दुसऱ्याच्या म्हणण्याचा अनुवाद करतांना जी पुनरुक्ति होईल ती मात्र दोषास्पद नाही. कारण दुसऱ्या पक्षाची मांडणी खोडून काढण्यापूर्वी त्याचा अनुवाद करणें आवश्यक असतें. असला अनुवाद सोडून बाकीची पुनरुक्ति दोषास्पदच होय (न्या.सू. ५.२.१४).

१४ अननुभाषण– सभ्यांना ज्याचा अर्थ कळलेला आहे अशा आक्षेपाचा प्रतिवादीने तीन वेळां उच्चार करूनहि वादीने त्याचें उत्तर न देणें. यांत प्रतिवादीच्या आक्षेपावरील उत्तराचें अज्ञान सूचित होतें.

१५ अज्ञान– सभ्यांना ज्याचा अर्थ कळलेला आहे असा आक्षेप प्रतिवादीने तीन वेळां उच्चारून दाखविला तरी वादीस त्याचा अर्थबोध न होणें. अननुभाषणांत प्रतिवादीचें म्हणणें कळतें पण त्यावरील उत्तर सुचत नाहीं. पण येथे प्रतिवादीचें म्हणणेंच वादीस कळलेलें नसतें हा भेद आहे. वादीचें हें अज्ञान 'काय म्हणतो आहे हेंच लक्ष्यांत येत नाहीं' असल्या त्याच्या पुटपुटण्यावरून कळून येतें.

१६ अप्रतिभा– प्रतिवादीचा आक्षेप कळूनहि त्याचें उत्तर न स्फुरणें. 'अज्ञाना'मध्ये स्वतःस प्रतिवादीचें म्हणणें कळत नसल्याची कबुली असते. 'अननुभाषणा'मध्ये तशी स्पष्ट कबुली नसली तरी त्याच्या गप्प बसण्यावरून ती कळून येते. अप्रतिभेमध्ये प्रतिवादीच्या आक्षेपाचा अनुवाद स्वतःच्या शब्दांत वादी करून दाखवून मग एकदम चुप होतो. त्या वेळीं डोकें खाजविणें, आकाशाकडे पाहणें, कांहीं आठवावें म्हणून श्लोक स्वतःशींच पुटपुटत म्हणून पाहणें इत्यादि प्रकार वादीचे चालू असतात. त्यावरून याला आक्षेप कळला आहे पण त्यावरील उत्तर सुचत नसल्यामुळेच हा असें करीत आहे हें ताडतां येतें.

१७ विक्षेप– भलतेंच निमित्त दाखवून चर्चा सोडून जाण्याचा प्रयत्न करणें; चर्चा आपल्या अंगावर उलटते आहे असें पाहतांच 'एक महत्त्वाचें काम राहून गेलें' असें म्हणून सभे-

तून निघून जाणें. योग्य निमित्ताने कोणी सभात्याग करील तर तो दोष नाही. सरकारी हुकूम, घराकडे आवश्यक कामाकरिता तिकडून बोलावणें आल्यावरून जाणें, घर जळणें इत्यादि प्रत्यक्ष पाहून, तसेंच खरोखरीच डोकें इत्यादि दुखत असल्यामुळे चर्चेत खंड पडल्यास तो दोषावह नाही असें या ठिकाणीं विश्वनाथ न्यायपंचाननाने (न्या.सू.वृ.५.२.२०) सांगितलेलें आहे. असलीं योग्य कारणें नसतांच लटकी सबब पुढे करून सभात्याग करणें हा मात्र विक्षेपदोष होय. असला सभात्याग म्हणजे प्रतिपक्षाचा मारा सहन न झाल्यामुळे केलेलें पलायनच होय. विक्षेपाचें हें स्वरूप ध्यानांत घेतल्यावर त्याचें रहस्य सहज लक्ष्यांत येईल.

१८ मतानुज्ञा– स्वतःच्या पक्षावर दिलेल्या दोषाचें निवारण न करतां दुसऱ्यावर दोष देणें. यांत 'न नाकारलेली गोष्ट संमत ठरते' या न्यायाने स्वतःच्या पक्षावर दुसऱ्याने दिलेला दोष स्वतः मान्य केल्यासारखें होतें (मत = दुसऱ्याचें मत + अनुज्ञा = मान्यता). म्हणून प्रथम स्वतःवर घेतल्या गेलेल्या आक्षेपाचें निराकरण करून मगच दुसऱ्यावर आक्षेप घ्यावा हें या दोषावरून सूचित होतें.

कित्येक ठिकाणीं दुसऱ्यावर आक्षेप घेऊन स्वतःवरील दूषण नाहीसें करावें अशी प्रवृत्ति होते. उ० पुढील संवादच घ्या.

एक– तूं, चोर आहेस, मनुष्य आहेस म्हणून.

दुसरा– तर मग तूं देखील चोर आहेस, कारण तूंहि मनुष्यच आहेस.

या संवादांतील दुसऱ्याचें उत्तर तोडीस तोड या न्यायाने दिलेलें असल्यामुळे योग्यच आहे असें भासेल पण नैयायिकांस हें उत्तर योग्य वाटत नाही. त्यांच्या मताप्रमाणे या ठिकाणीं दुसऱ्याने "मनुष्य-

पणा हा चोरपणाचा साधक हेतु नव्हे तर बळेंच दुसऱ्याच्या वस्तूचा अपहार करणें हा चोरपणाचा साधक हेतु आहे" असें उत्तर दिलें तरच तें योग्य होय. असें उत्तर न दतां तोंडीस तोंड या न्यायाने वर दाखविलेलें उत्तर देण्यांत स्वतःवरील आरोपास मान्यता दिल्यासारखें होत असल्यामुळे (मतानुज्ञा नांवाचें निग्रहस्थान येत असल्या-मुळे), तसेंच या ठिकाणचें वास्तविक उत्तर माहीत नसल्याचेंहि व्यक्त होत असल्यामुळे, असलें उत्तर देणें योग्य नव्हे (न्या.वा.५.२.२१). तात्पर्य, स्वतःवरील आरोपाचें निराकरण करणें हें पहिलें कर्तव्य होय. तें कोणत्याहि सबबीवर टाळणें म्हणजे त्या आरोपास मूक संमति देणेंच होय. अशी मूक संमति देणारा चर्चेंत पराभूत झाला असें समजतात.

[नैयायिकांचें मतानुज्ञेसंबंधांतील धोरण सर्वमान्य नसावें असें वाटतें. स्वतःवरील दूषणाचें निराकरण न करतां दुसऱ्यावर दूषण ठेवूं नये हा नियम सामान्यतः सर्वमान्य असला तरी दोन्हीकडे सारखाच लागू पडणारा दोष एकाने दुसऱ्या पक्षावर दिल्यास अशा वेळीं 'हा दोष तुझ्यावरहि येतो' असें दुसऱ्याने पाहिल्यास उत्तर देणें योग्यच समजलें गेलें पाहिजे. याच धोरणाने

> यश्चोभयोः समो दोषः परिहारोऽपि वा समः ।
> नैकस्तत्रानुयोक्तव्यस्तादृगर्थविचारणे ॥

सर्वदर्शनसंग्रह (अभ्यंकर) १६.४३८.

म्हणजे 'दोन्ही पक्षांवर सारखाच येणारा दोष एकाने दुसऱ्या पक्षावर देऊं नये' असा नियम भारतीय दार्शनिकांत सर्वमान्य झालेला दिसतो. हा नियम लक्ष्यांत घेतल्यास दिलेल्या दोषाचें निराकरण न करतां दुसरा दोष प्रतिपक्षावर देऊं नये पण तोच दोष देण्यास प्रत्यवाय नाही अशी नैयायि-कांच्या 'मतानुज्ञा' या दोषासंबंधांतील नियमांत सुधारणा केली पाहिजे असें दिसून येईल.]

१९ पर्यनुयोज्योपेक्षणम्— निग्रहस्थान या सदराखाली येणारा एखादा दोष प्रतिपक्षाने केलेला असून तो न दाखविणें. चर्चेचे नियम ज्यास माहीत असतील त्यास त्या नियमाचा भंगहि ओळखतां आला पाहिजे हें या दोषाचें रहस्य होय. अशा वेळीं 'जाऊं द्या की' असें म्हणून त्याचा दोष न दाखविणें ही दया नसून तें कृत्य अज्ञानाचेंच दर्शक होय.

२० निरनुयोज्यानुयोग— एखाद्याने निग्रहस्थानांतील दोष केलेला नसून त्यावर तसल्या दोषाचा खोटाच आरोप ठेवणें. ज्याप्रमाणे एखाद्याने दोष केलेला असून तो न दाखविणें हा दोष त्याचप्रमाणे निर्दोष मनुष्यावर तसला दोषारोप ठेवणें हाहि दोषच होय.

२१ अपसिद्धान्त— एखादा सिद्धान्त मला मान्य आहे असें चर्चेच्या प्रारंभीं बोलून दाखवून चर्चा सुरू झाल्यावर मध्येच तो सिद्धान्त टाकून देणें. उ० पुढील संवाद पाहा.

पहिला— सर्व कांहीं मनुष्याच्या प्रयत्नानेच सिद्ध होतें. दैव, ईश्वरेच्छा इत्यादि इष्ट सिद्धीचें कारण होतात हें मला मान्य नाहीं.

दुसरा— तर मग चांगल्या वैद्यांनी कसून प्रयत्न केल्यावरहि एखाद्याला गुण येत नाहीं हें कसें ?

पहिला— नशीब (दैव) त्याचें; दुसरें काय ? कितीहि प्रयत्न केला तरी दैव अनुकूल असल्याशिवाय कार्य सिद्ध होत नाही.

या संवादांत दैव कारण नाही या प्रथम मान्य म्हणून दाखविलेल्या सिद्धान्तास शेवटीं त्याच वक्त्याने फाटा दिलेला आहे. एकाच चर्चेंत प्रत्येक वक्त्याने असे वारंवार सिद्धान्त पालटल्यास कोणतीच चर्चा नीट चालणें शक्य नाही. म्हणून चर्चेच्या तिन्ही प्रकारांत हा दोष

चर्ज्य मानला आहे. मागे चर्चेचीं प्राथमिक अंगें दाखवितांना याचें विवेचन (पृ. १५७ पाहा) केलेलेंच आहे.

२२ हेत्वाभास– हेतूचे दोष याचें विस्तृत विवेचन मागे पांचव्या प्रकरणांत आलेलेंच आहे.

या बावीस निग्रहस्थानरूपी दोषांपैकी कोणताहि दोष जो करील त्याचा वादांत पराभव झाला असें ठरतें म्हणून हे दोष जल्प आणि वितण्डा या चर्चाप्रकारांत टाळण्याची दक्षता बाळगली पाहिजे.

या ग्रंथाच्या पहिल्या प्रकरणांत ठरविल्याप्रमाणे न्यायशास्त्रांतील एकूण पंधरा विषयांचें (पृ. १६ पाहा) येथपर्यंत विवेचन करून वाचकांस भारतीय तर्कशास्त्राच्या प्रवेशद्वारापर्यंत आणण्याचा प्रयत्न केला आहे. बुद्धिवादाच्या आजच्या युगांत हें सर्व विवेचन उद्बोधक वाटल्यावाचून राहणार नाहीं असा विश्वास वाटतो. आता या ग्रंथाचा उपसंहार करण्यापूर्वी या तर्कशास्त्राचा उपयोग व्यवहारांत करतांना कोणत्या मर्यादा पाळल्या पाहिजेत याचा पुढील प्रकरणांत विचार करू.



१५ तर्कशास्त्राचे गुणदोष व मर्यादा

[या प्रकरणांतील विषय कोणत्याहि नैयायिकाने या स्वरूपांत प्रतिपादलेला नाही. तथापि बुद्धिवादी वाचकांशीं हितगुज या दृष्टीने हें प्रकरण स्वतंत्रपणें लिहिलें आहे.]

मागील सर्व प्रकरणें नीट ध्यानांत घेतल्यास तर्कशास्त्राची व्यापक क्षेत्रमर्यादा समजून येईल. तर्कशास्त्र केवळ अनुमानप्रणालीपुरतेंच नसून तें सर्व ज्ञानप्रकारांचें विवेचन करणारें आहे हें आता वाचकांस कळून आलेंच असेल. तर्कशास्त्राचें क्षेत्र कोणतें हें पुढील वाक्याने चांगलें प्रत्ययास येईल असें वाटतें.

'सत्य कसें जाणावें व स्वतःस कळलेलें सत्य दुसऱ्याच्या गळीं कसें उतरवावें, हें सत्य कां आणि हें असत्य कां, यांचा नीट उलगडा करून दाखविणारें शास्त्र तें तर्कशास्त्र होय.'

तर्कशास्त्राचें हें कार्यक्षेत्र ध्यानांत घेतल्यास त्याचा विषय किती व्यापक आहे तें ध्यानांत येईल. कोणत्याहि शास्त्राचें संशोधन किंवा प्रतिपादन करतांना या शास्त्राची कास धरल्यावाचून गत्यंतरच नाही. यास्तव रसायन, खगोल, गणित यांसारख्या प्रत्यक्षसिद्ध शास्त्रांतील सामान्य सिद्धान्त बांधतांना तर या शास्त्राची गरज पडणारच; कारण वर्गीकरण, लक्षण व कार्यकारणभाव हेच या शास्त्रांतील मूलभूत विषय होत. हे विषय तर्कशास्त्रीय विचारसरणी अवगत नसल्यास समाधानकारक रीतीने कधीच सोडवितां येणार नाहीत. पण याहूनहि समाजशास्त्र, मानसशास्त्र, कायदेशास्त्र, आरोग्यशास्त्र, इतिहास इत्यादि शास्त्रांत या शास्त्राचा उपयोग अधिक कसोशीने करावा लागतो. या शास्त्रांचा विचार करतांना केवळ

प्रत्यक्षावर भिस्त ठेवून चालत नाही. रसायनादि शास्त्रांत एक एक द्रव्य निराळें काढून त्याचे गुणधर्म पारखून पाहणें शक्य असतें पण समाजशास्त्रज्ञास विवाहसंस्थेचे गुणदोष अशा पद्धतीने परीक्षितां येत नाहीत. अमुक आहाराचे गुणदोष कोणते हें ठरवितांना ज्याला तो आहार दिला त्या व्यक्तीच्या शरीराची ठेवण, ज्या हवामानांत तो राहतो त्याचे परिणाम इत्यादि विविध कारणांचे परिणाम वजा करून मगच त्या त्या आहाराचे गुणदोष निश्चित करावयाचे असतात. इतिहासाचा विचार करतांना तर फारच तारतम्य वापरावें लागतें. कारण तेव्हा अनेक प्रकारच्या संदर्भांची जुळणी करून गतकालीन घटना ज्ञानचक्षूंसमोर आणावयाची असते. असें करतांना शिलालेख, पत्रें, ताम्रपट, आख्यायिका इत्यादि विविध साधनें तारतम्याने न पाहिलीं गेलीं तर ऐतिहासिक सत्याचा शोध लावणें जवळ जवळ अशक्यच होय. अशा विषयांत प्रमाणाप्रमाणांतील तारतम्य किंवा श्रेष्ठकनिष्ठभाव कसा ओळखावा हें सांगणारें तर्कशास्त्रच मार्गदर्शक होऊं शकतें. तर्कशास्त्राचें हें सर्वगामित्व व सर्वोपयुक्तत्व लक्ष्यांत घेऊनच त्याचा प्राचीन शास्त्रज्ञांनी गौरव केलेला आहे. अर्थात् तर्कशास्त्राची उपयुक्तता व क्षेत्रमर्यादा मोठी तसेच त्याचे गुणहि महत्त्वाचे असून त्यांत दोष कोणतेच नाहीत (कोणत्याहि शास्त्रांत दोष नसतातच) हें उघड होईल.

परन्तु अशा या तर्कशास्त्रावरहि कित्येक दोषारोप केले जातातच! प्राचीन काळापासून तर्कशास्त्राच्या अभ्यासकावर व तर्कशास्त्रावर बहिष्कार टाकला जावा अशा प्रकारचे प्रयत्न वेळोवेळीं झालेले आहेत. 'गौतमी विद्येचा अभ्यास केल्यास शृगालयोनि प्राप्त होते' असा रामचंद्रांनी या विद्येस शाप दिलेला आहे असें सांगतात. 'तर्क अप्रतिष्ठित आहे म्हणून त्याच्या नादीं लागूं नये' असा व्यासादिकांचा अभिप्राय असल्याचें वारंवार प्रतिपादिलें जातें. याशिवाय

तर्कशास्त्रादिपठनं वर्जयेच्छ्रुतिशासनात् ।

× × ×

नको तार्किकांचा संग.

इत्यादि संस्कृतप्राकृत अनेक वचनें जवळ जवळ हेंच मत शब्दान्तराने प्रतिपादीत आहेत. या वचनांचा या सोज्वळ तर्कशास्त्रावरील राग कितपत यथार्थ आहे त्याचा आता विचार करूं.

तर्कशास्त्राच्या अभ्यासाने मनुष्य उत्तम चिकित्सक बनतो; कोणत्याहि गोष्टीचा एकतर्फी निर्णय तो करीत नाही. वास्तविक हेंच योग्य होय. पण ज्यांस दोन्ही बाजू पाहण्याइतका धीर नसतो त्यांस हें तार्किकाचें करणें पसंत होत नाही. सर्वसामान्य एखादाच पुरावा पाहून सामान्य मनुष्याचें जेथे समाधान होतें तेथे या चिकित्सकाचें समाधान न झालें व तें त्याने बोलून दाखविलें की पहिल्या समाधानी मनुष्यास त्याचा राग येतो. आणि जेव्हा विवाद्य विषयाचा समाधानी मनुष्याच्या हिताशीं निगडित संबंध असेल तेव्हा तर या रागाचा किंवा संतापाचा पारा अधिकाधिक वेगाने चढत असतो. उदाहरणार्थ पुढील संवाद घ्या.

समाधानी— रामा आता मॅट्रिक परीक्षेंत यश मिळविणार कारण तो चाचणीपरीक्षेंत उत्तीर्ण झालेला आहे.

तार्किक— अहो, असें कसें म्हणतां ? चाचणीपरीक्षेंत उत्तीर्ण झालेले कितीतरी विद्यार्थी नापास होत असतात.

या संवादांतील तार्किकाचें उत्तर यथार्थ नाही असें कोण म्हणेल ? या उत्तरांत त्याने रामा नापास होईल असें म्हटलेलें नाही. फार काय, नीट सूक्ष्मपणें विचार केला तर तार्किकाच्या उत्तरांत चाचणीपरीक्षेंत यशस्वी होणें हा मुख्य परीक्षेंत यशस्वी होण्याचा निश्चित पुरावा नाही एवढेंच दाखविलेलें आहे. व तें यथार्थच आहे. तर मग या उत्तराने समाधानी मनुष्यास राग कां आला असा प्रश्न पुढें येईल.

त्याचें उत्तर जें सत्य तार्किकाने सांगितलें तें समाधान्यास परिणामीं हितावह नव्हतें हेंच होय. समजा वरील उदाहरणांतील रामा समाधान्याचा कोणत्याहि प्रकारें आप्तस्वकीय नाही अशा वेळीं वरील उत्तराने त्यास राग येणार नाही. पण जर तो त्याचा मुलगाच असेल तर मात्र त्याला राग येईल. यावरून एखादें सत्य हितसंबंधाविरुद्ध असेल तर तें व्यक्त करणाराचा राग येतो हें उघड होतें. वास्तविक अशा ठिकाणच्या सत्यप्रदिपादकाचा तेथे कांहीहि अपराध नसतो. तथापि त्याच्या सत्यप्रकाशनानंतर होणाऱ्या दुःखास तो कारण झाला एवढेंच पाहून आपण त्याच्यावर रागावतों. समजा बाजारांत लोणी आलेलें आहे. तें विकत घेण्यापूर्वी कोणीं त्याविषयी शंका काढली तर आपणांस वाईट वाटत नाही. पण जर तीच शंका आपण १०-१२ शेर लोणी विकत घेतल्यावर काढली तर शंका घेणारावर आपण चिडून जातों. वास्तविक तें चिडणें लोणी विकणारावरचेंच असतें. पण लोणीविक्या सौदा करून निघून गेलेला असतो. तेव्हां तो राग स्वाभाविकच सत्याचें आविष्करण करणारावर काढला जातो. कित्येक ठिकाणीं तर 'तुझीच बत्तिशी बाधली; तूं शंका घेतलीस नी आमचें लोणी बिघडलें' असा भलताच कार्यकारणभाव दडपून देण्याची आपली प्रवृत्ति होते. या सर्व प्रकारावरून तर्कशास्त्रावरील जनतेच्या रागाचें एक कारण कळून येईल. तर्कशास्त्र 'कटु सत्य' सांगत असतें. हें कटु सत्य ज्यांच्या हितसंबंधांत धोका आणतें असे लोक तें सांगणारावर डंख धरतात व वेळीं अवेळीं त्याचा दुष्परिणाम प्रतिपादकांस भोगावा लागतो.

व्यावहारिक अपेक्षाभंग करणारांप्रमाणेच एखाद्याचा अहंकार नष्ट करणारे तार्किकहि जननिंदेस पात्र होत असतात. एखाद्या प्रथितयश पुढाऱ्याची किंवा विद्वानाची चूक एखाद्या तार्किकाने दाखविली की स्वतःच्या चुकीच्या प्रतिपादनावर न रागावतां सदर

पुढारी ती दाखवून देणारावर रागावतो. हा राग पुढे पुढे व्यक्ति-निंदेंतहि परिणत होत असतो. आपल्याकडच्या तात्त्विक मतभेदांचें वैयक्तिक उखाळ्यापाखाळ्यांत पर्यवसान होण्याचें कारण हेंच होय. दुसऱ्याच्या मिथ्या गौरवाचा दंभस्फोट केल्यामुळे तार्किकास भोगाव्या लागलेल्या आजवरच्या असल्या प्रायश्चित्तांत सॉक्रेटिसास भोगावें लागलेलें देहान्त प्रायश्चित्त हें अधिक ठळकपणें दाखविण्याजोगें आहे. सॉक्रेटिसास त्या त्या विद्यांतील व कलांतील लब्धप्रतिष्ठितांशीं शिष्य-बुद्धीनें चर्चा करून त्या त्या विद्येचे मूलभूत सिद्धान्त समजून घेण्याची तीव्र इच्छा होती. केवळ याच इच्छेनें तो निरनिराळ्या तज्ज्ञांशीं चर्चा करीत असे. या चर्चेनंतर त्यास ते तज्ज्ञ म्हणून समजले गेलेले विशेष जाणते नसल्याचें दिसून आल्यावर तो त्या त्या प्रथितयश व्यक्तींस त्यांचें अज्ञान समजावून देण्याचा प्रयत्न करी. पण याचा अपेक्षित परि-णाम न होतां ते तज्ज्ञ समजले जाणारेच सॉक्रेटिसाचा द्वेष मात्र करूं लागले. सॉक्रेटिसानें हें पुढील आपल्या भाषणांत चांगलें दाखविलें आहे.

I am going to explain to you the origin of my un-popularity ... And then I tried to prove to him that he was not wise, though he fancied that he was: and by so doing I made him, and many of the bystanders, my enemies. ... By reason of this examination, Athenians, I have made many enemies of a very fierce and bitter kind, who have spread abroad a great number of calumnies about me.*

सत्यप्रतिपादनाच्या स्वभावामुळे किंवा दुसऱ्याचें अज्ञान उघडकीस आणण्याचा प्रयत्न केल्यामुळे सॉक्रेटिसास परिणामीं देहान्तशासन भोगावें लागलें. या सर्व उदाहरणांवरून तार्किकांनी योग्य तो बोध घेतला पाहिजे.

---

* The Trial and Death of Socrates, Mac. Co, Ed.1913. P.42.

तो बोध म्हणजे 'सत्यप्रतिपादनाच्या मर्यादा नीट समजून घेणें' हाच होय. वर तर्कशास्त्राचें कार्यक्षेत्र सांगतांना त्यांत 'सत्य केव्हा सांगावें' याचा समावेश कां केलेला नाही हें आता वाचकांच्या ध्यानीं येईल. सत्य कसें सांगावें– अर्थात् तें दुसऱ्याच्या गळीं उतरावें म्हणून कशा पद्धतीचे वाक्यप्रयोग करून तें दुसऱ्यापुढे मांडावें– हें तर्कशास्त्र सांगू शकेल; पण तें 'केव्हा सांगावें', 'कोणास सांगावें' इत्यादि प्रश्न तारतम्याने सोडवावे लागतात. हें तारतम्य समयज्ञता किंवा औचित्य ओळखून तार्किकांनी वागलें पाहिजे. तर्काबद्दल सामान्य लोकांत जो तिरस्कार दिसून येतो त्याचा पुष्कळसा दोष तार्किकांच्या या असमयज्ञतेकडेच दिला पाहिजे. सत्याचें प्रतिपादन रोचक होईल अशाप्रकारें करण्याचा ते प्रयत्नच करीत नाहीत. जणू काय सत्य हें कडूच असलें पाहिजे, व जें कडू नसेल किंवा प्रिय असेल तें सत्यच नव्हे, असा त्यांनी एक स्वतःचा ग्रह करून घेतलेला असतो. पण हें बरोबर नाही. सर्वच तार्किक किंवा सत्यभक्त नसतात हें तार्किकाने प्रथम ध्यानांत घेतलें पाहिजे. अर्थात् ज्याच्याशीं बोलावयाचें त्याची मनोवृत्ति ध्यानांत घेऊन मगच प्रतिपादनाचा रोख ठरविला पाहिजे. तसें होण्याकरिता मानसशास्त्रीय विचारसरणी अवगत असणें आवश्यक आहे. तसें नसल्यास

१ प्रत्येक प्रसंगीं प्रत्येक सत्य सांगितलेंच पाहिजे,

२ तें सांगतांना मागेपुढे न पाहतां निर्भीडपणें प्रतिपादलें पाहिजे,

असल्या धोपटमार्गी धोरणाचा अविचाराने तार्किक अवलंब करतात व त्यामुळे ते स्वतःबरोबरच तर्कशास्त्राचीहि अपकीर्ति करतात. वरील उदाहरणांपैकी पहिलें रामाच्या परीक्षेचें उदाहरण पाहिलें तर त्यांत येथें सांगितलेल्या पहिल्या धोपटमार्गी धोरणाचा अवलंब केलेला उघड दिसून येतो. त्या ठिकाणीं वास्तविक कांहीच बोलण्याचें कारण नव्हतें, किंवा फार झालें तर 'अहो, पण असें गृहीत धरून त्याच्या अभ्यासा-

वरचें लक्ष्य कमी करूं नका हो! नाही तर तुम्ही तुमचें अनुमान अबाधित समजून चालायचे!' असें उत्तर द्यावयाचें हेंच योग्य! तें सोडून जेव्हा तेव्हा तर्काचा सोटा उगारून 'ऊठ तर्का तुझें राज्य' करणारा तर्करक्षक नसून तर्कभक्षकच ठरला तर त्यांत आश्चर्य कसलें? म्हणून वेळीं अवेळीं सत्याचें आविष्करण करून तर्काकडे लोक तिरस्काराने न पाहतील याविषयी तर्कशास्त्राभिमान्यांनी जपलें पाहिजे. तर्कशास्त्रांतील 'सामान्यच्छल' (पृ.२१५) या दोषावरून या प्रकारचेंच तत्त्व सूचित होतें.

सॉक्रेटिसाने दंभस्फोट केला हें चांगलें केलें परन्तु तो करतांना ज्याच्या अज्ञानाचें आविष्करण करावयाचें त्याच्या मानमान्यतेचा विचार करून एकान्तांत तसें करावयास पाहिजे होतें. सॉक्रेटिसाने हें धोरण स्वीकारलें असतें तर त्याला खचित यश येतें. कारण एकान्तांत मनुष्यास निर्धास्तपणा वाटत असल्यामुळे तो आपलें अज्ञान कबूल करण्यास फारसे आढेवेढे घेत नाही. पण सॉक्रेटिसाने चारचौघांतहि त्यांचा (अबुद्धिपुरस्सर कां होईना) पाणउतारा करण्याचा प्रयत्न केल्यामुळे ते सॉक्रेटिसचे वैरी बनले. या दृष्टीने मनूच्या 'सत्य बोलावें, प्रिय बोलावें, सत्य पण अप्रिय बोलूं नये, प्रिय पण असत्य बोलूं नये'* या उपदेशांत किती महत्त्वाचें तत्त्व सांठविलेलें आहे हें ध्यानांत येईल.

वरील प्रतिपादनावरून नेहमी तार्किकाने जनमतास भिऊन वागावें असा कोणी निष्कर्ष काढील तर तो चुकीचा ठरेल. सर्व जनता तार्किक किंवा निर्विकार नाही हें लक्ष्यांत घेऊन तसल्या लोकांकडून व्यर्थ उपद्रव होणार नाही अशी व्यवस्था तार्किकांनी घडवून आणली पाहिजे. दोन पक्षांत अटीतटीचा शाब्दिक सामना झाल्यावर जो पक्ष विजयी ठरेल त्यावर पराजित पक्ष अन्यायाने चाल

---

* सत्यं ब्रूयात् प्रियं ब्रूयात् न ब्रूयात् सत्यमप्रियम्।
प्रियं च नानृतं ब्रूयादेष धर्मः सनातनः॥ (मनु ४.१३८)

करून जातो. अशा वेळीं विजयी पक्षास तसल्या पाशवी हल्यासहि तोंड देण्याचें न साधेल तर त्यास त्रास झाल्यावाचून राहणार नाही. द्रौपदीस्वयंवराच्या वेळीं असेंच झालें. जी पैज लाविलेली होती ती अर्जुनाने जिंकून दाखविल्यावर इतर राजांनी निमूटपणें काढता पाय घ्यावयास पाहिजे होता. पण तसें झालें नाही. पराजित राजांनी एकवटून पांडवांवर हल्ला केला. त्या वेळीं हल्ल्याचें पारिपत्य करण्याचें सामर्थ्य पांडवांत होतें म्हणूनच द्रौपदीचा लाभ त्यांस होऊं शकला. या उदाहरणाप्रमाणेच सत्याचें पाणिग्रहण करण्यास सिद्ध झालेल्या तार्किकांनी सत्यप्रतिपादकांस संरक्षण मिळेल अशी तरतूद करून ठेवण्यास जपलें पाहिजे. पण या गोष्टीकडे तार्किक उपेक्षेने पाहतात. त्यांस वाटतें, 'आपण सत्य बोलतों, आपणांस भय बाळगण्याचें कारण काय ?' या निर्भय वृत्तीचें कौतुक अवश्य केलें पाहिजे. पण सत्य-रक्षणाविषयी बेफिकिरी दाखविणारे असले तार्किक सत्याचे वास्तविक रक्षक होऊं शकत नाहीत. कारण त्यायोगें एखाद्याची सत्यनिष्ठा दिसली तरी सत्यपक्षपात्यांस सार्वत्रिक संरक्षण न मिळाल्यामुळे सर्वसामान्य जनता असत्य मतांचा व संप्रदायांचाच आश्रय करते. आणि असें होत असतें तोपर्यंत सत्याच्या बाजूस सत्तासामर्थ्य न लाभून त्यामुळे 'सत्तेपुढे शहाणपण चालत नाही' असें म्हणण्याची पाळी येते. तार्किकांची असमयज्ञता व 'प्रत्येक सत्य सांगितलेंच पाहिजे' असलें धोपटमार्गी धोरण यांमुळे त्यांस जनतेची सहानुभूति मिळत नाही व यामुळे असले एकांडे शिलेदार तार्किक, तर्कशास्त्राची व सत्याची कोणत्याहि प्रकारें प्रगति करूं शकत नाहीत. सत्याचा विजय केवळ तें सत्य आहे म्हणून होत नसतो हें लक्ष्यांत घेऊन तार्किकांनी निष्क्रिय किंवा तर्ककर्कश न बनतां व्यावहारिक व सामोपचाराचें धोरण ठेविल्यास जनतेचें तर्कशास्त्रावरील प्रेम दृढ होत जाऊन परिणामीं त्यास सत्तेचें पाठबळ मिळाल्या-

खेरीज राहणार नाही. म्हणून तर्कशास्त्राचें ध्येय सिद्ध होण्यास जनतेचें म्हणजेच पर्यायानें सत्तेचें पाठबळ लागतें हें तर्कशास्त्रज्ञांनी प्रथम ध्यानांत घेतलें पाहिजे. तर्कशास्त्र हें एकटेंच व स्वयंपूर्ण असें सत्याचें प्रस्थापक साधन नाही ही या तर्कशास्त्राचा पहिली मर्यादा ओळखून त्या दृष्टीने तर्कशास्त्रावर विसंबून राहिलें पाहिजे. सत्य-प्रस्थापनेस सत्तेचें पाठबळ आवश्यक असतें, व तें लाभावें म्हणून तार्किकास किंवा सत्यसंशोधकास किती हिकमतीने उपाययोजना करावी लागते याची नीट कल्पना यावी म्हणून आधुनिक विज्ञाने-तिहासांत चिरंजीव झालेल्या गॅलीलिओचें चरित्रच थोडक्यांत येथे वाचकांस सादर करावेंसें वाटतें.

गॅलीलियोची (इ. स. १५६४-१६४२) सत्यजिज्ञासा तीव्र, बुद्धिमत्ता विशाल आणि प्रतिपादनशैली मोठी मार्मिक होती. पिसा येथे कनिष्ठ शिक्षकाच्या पदावर असतांनाच त्याने एक निर्णायक प्रयोग दाखवून पूर्वाचार्यांचा मतिविभ्रम स्पष्ट करून दाखविला होता. 'पदार्थ जितका वजनाने अधिक तितका तो अधिक वेगाने खाली पडतो' या त्या वेळीं प्रचलित असलेल्या समजाचें मिथ्यात्व प्रत्ययास यावें म्हणून त्याने एक शेर वजनाचा एक व दहा शेर वजनाचा दुसरा असे दोन धोंडे एका उंच ठिकाणावरून एकदम सोडून देऊन ते भूमीवर एकाच वेळीं पडतात हें प्रत्यक्षाने दाखवून दिलें. या प्रत्यक्षदर्शनाने विद्यार्थ्यांस गॅलीलियोचें प्रतिपादन यथार्थ वाटलें. मात्र याच कारणाने त्यास पिसा येथील विद्यालयांतील अध्यापकपदास मुकावें लागलें.

यानंतर गॅलीलियो पदुआ विद्यापीठांत अध्यापक म्हणून काम करूं लागला. तेथे असतांनाच त्याने दुर्बिणीचा शोध लावून तिच्या साह्याने ग्रह-नक्षत्रांचें अवलोकन सुरू केलें. या सर्व अवलोकना-नंतर सूर्याभोवती पृथिव्यादि ग्रह फिरतात आणि ग्रहाभोवती उपग्रह

प्रदक्षिणा करीत असतात इत्यादि महत्त्वाच्या गोष्टींची जुळणी त्यानें आपल्या मनाशीं करून ठेवली. मात्र त्याचें झालेलें हें मत त्यानें एकदम प्रकट केलें नाही. त्याने प्रथम सामान्य जनता, व्यापारी व सत्ताधीश वर्ग यांस दुर्बिणींतून दूरचीं दृश्यें दाखविण्याचा व व्याख्या-नांतून त्यांचें प्रतिपादन करण्याचा सपाटा चालविला. सहशिक्ष-कांना त्याने अंतरिक्षचमत्कारहि दाखविले. पण त्यांचें स्पष्टीकरण त्यांस करून सांगण्याच्या भानगडींत तो पडला नाही. विद्यार्थ्यांस मात्र त्याने स्वत: पाहिलेली प्रत्येक गोष्ट दाखविली आणि प्रत्येक पाहिलेल्या गोष्टीविषयींचें स्वत:चें स्पष्टीकरणहि त्यांस नीट समजा-वून सांगितलें. दुर्बिणीचा प्रसार याप्रमाणे वाढल्यावर गॅलीलियोने दुर्बिणीबरोबर पाठवावयाच्या परिचयपत्रकांत ज्योतिषचमत्कार आणि त्यावरून निघणारें अनुमान यांविषयी किंचित् परिस्फुटता केली. अशाप्रकारें त्याने प्रदर्शित केलेलीं मतें 'पृथ्वी निश्चल असून तीच भुवनाचें केंद्र आहे' असें प्रतिपादणाऱ्या ख्रिस्ती धर्मग्रंथाच्या विरुद्ध होतीं. म्हणून अशाप्रकारचें धर्मद्रोही प्रतिपादन इत:पर न करण्या-बद्दल धर्मपीठाधिपतींनी त्यास समज दिली (इ.१६१६). या धर्म-पीठाच्या आज्ञापत्रास गॅलीलियोने कांही काळ बाह्यत: मान दिला पण त्यामुळे त्याच्या संशोधकार्यांत मुळीच खंड पडला नाही.

पुढे पुढे गॅलीलियोची मित्रमंडळी व शिष्यवर्गदेखील धर्मपीठांत, विद्यापीठांत तसेंच राजसंस्थेंतहि पदधारी होऊं लागला. तेव्हा हा समय बरा आहे असें हेरून गॅलीलियोने आपलीं मतें धर्माधिकाऱ्यांस पटवून देण्याचा कसून प्रयत्न केला. प्रत्यक्ष प्रमाणाचा उपन्यास केल्यावर धर्माधिकारी ग्रंथप्राण्याचा आग्रह सोडून देतील असें त्यास वाटत होतें. पण त्याची अपेक्षा विफल ठरली. धर्माधिकाऱ्यांनी आपलें आज्ञापत्र मुळीच मागे घेतलें नाही.

यानंतर गॅलीलियोने एक ज्योतिर्विषयक संवाद रचून प्रसिद्ध

केला. या संवादांत जुन्या व नव्या अशा दोन्ही मतांचें प्रतिपादन दोन विभिन्न व्यक्तींच्या तोंडीं घातलेलें होतें. या संवादांत नवी विचारसरणी पूर्णपणें एका पात्राच्या तोंडीं घातलेली होती. पण धर्माधिकाऱ्यांच्या आज्ञेचा भंग होऊं नये म्हणून उपसंहारांत जुन्या पक्षाचाच विषय झाल्याचें दाखविलें होतें. तथापि नवें मतच यथार्थ आहे असा वाचकावर तो ग्रंथ वाचून परिणाम होत असे. लेखकाला नव्या मताचेंच समर्थन करावयाचें असून तेंच या ग्रंथांत उत्तम साधलेलें आहे असें प्रत्येक वाचक म्हणूं लागला. हा सर्व प्रकार धर्माधिऱ्यांच्या दृष्टोत्पत्तीस आल्यावर त्यांचा क्रोध अनावर होणें अपरिहार्य होतें. त्यांच्या तळव्याची आग थेट मस्तकाला जाऊन भिडली व त्यांनी गॅलीलियोला न्यायासनासमोर खेचलें. गॅलीलियोने आज्ञापत्राचा अव्हेर करून पाखंडमताचा उघड उघड प्रसार केला या अपराधाबद्दल त्यास धर्माधिकाऱ्यांनी दोन दिवस बंदिखान्यांत कोंडून ठेवून शरण येणें भाग पाडलें (१६३२). गॅलीलियो हा राजमान्य आणि लोकमान्यहि असल्यामुळे त्याचे अधिक हाल न झाले तरी त्यास येथून पुढे धर्माधिकाऱ्यांच्या नजरकैदेंत राहावेंच लागलें.

या नजरकैदेंत असतांना गॅलीलियोची शास्त्रनिष्ठा पूर्णपणें जागृत होती. याच काळांत आधुनिक स्थितिगतिशास्त्राचें शास्त्रशुद्ध विवेचन करणारा ग्रंथ लिहून (१६३८) त्याने आपलें नांव आधुनिक विज्ञानेतिहासांत अजरामर करून ठेवलें आहे. या ग्रंथामुळे सर्व जगाने गॅलीलियोचें अनुयायित्व पत्करलें. गॅलीलिओच्या अनुयायांपैकी न्यूटन हा अग्रगण्य होय. त्याने गॅलीलियोने प्रतिपादिलेल्या सिद्धान्ताच्या आधारावरच स्वतःचीं ज्योतिर्विषयक मतें इतक्या निर्विवादपणें सिद्ध करून दाखविलीं की तें पाहून धर्माधिकाऱ्यांनी निषिद्ध पुस्तकांच्या यादींतील गॅलीलिओच्या पुस्तकांचें नांव आपण होऊनच खोडून टाकलें. गॅलीलिओला बंदींत टाकल्यामुळे भौतिकशास्त्राच्या क्षेत्रांतील

धर्मपीठाची प्रतिष्ठा वाढली तर नाहीच उलट ती समूळ नष्ट मात्र झाली.

गॅलीलियोच्या या विजयाचें नीट परिशीलन केल्यास पुढील सिद्धान्त दृष्टोत्पत्तीस येतील :—

(१) असत्यावर जनतेची श्रद्धा असतांना सत्य तिच्या गळीं उतरविणें एकंदरीने कठीण असतें.

(२) तर्कशुद्ध मांडणीबरोबरच त्या त्या वेळच्या इतर साधनांचाहि मूळ सत्यसिद्धान्तास बाध न येईल अशा प्रकारें उपयोग करून घेणें सत्यप्रतिष्ठापनेस आवश्यक होय.

(३) कालान्तराने तर्कशुद्ध विचारसरणीचाच विजय होत असतो.

(४) सत्यप्रतिपादकाने समय लक्ष्यांत घेऊन त्याचें प्रतिपादन करावें.

(५) इतकें करूनहि सत्यप्रतिपादकावर कठिण प्रसंग येणार नाही असें नाही. म्हणून विरोधकांचा छळ सोसण्यास त्याने सिद्ध असलेंच पाहिजे.

(६) मात्र त्याचबरोबर आपल्या मताचें वास्तविक स्वरूप जाणलेला व पटलेला शिष्यसंप्रदाय अधिकाधिक वाढत राहील असा प्रयत्न करणें हेंहि तितकेंच आवश्यक होय.

(७) सत्यप्रतिष्ठापनेस स्वतः छळ सोसणें व निष्ठावंत सत्यभक्त तयार करणें या दोन्हींची सारखीच आवश्यकता असते.

सत्यप्रतिपादकाने सत्तेचें पाठबळ कां व कसें मिळवावें हें आपण पाहिलें. याबरोबरच एक गोष्ट टाळण्याचाहि त्याने प्रयत्न केला पाहिजे. ती म्हणजे मंडनापेक्षा खंडनाकडीलच अधिक प्रवृत्ति. या प्रवृत्तीमुळे तार्किकास विध्वंसक ठरवून जनता त्याच्यापासून दोन पावलें दूर राहण्याचा प्रयत्न करते. 'अमुक चुकला', 'तमुक म्हणतो तें बरोबर नाही' असें तार्किकाचें नकारात्मक प्रतिपादन सुरू झालें की याला

मान्य तरी काय आहे असा सामान्य जनतेपुढे प्रश्न उभा राहतो व परिणामीं हा प्रश्न 'नको तार्किकाचा संग' अशी वृत्ति सामान्य जनांत उत्पन्न करतो. सत्यप्रस्थापनास आवश्यक असलेलें जनतेचें पाठबळ अर्थातच असल्या विध्वंसप्रधान तर्कवाद्यास लाभत नाही. कारण जनता म्हणते, "हें वाईट, तें चूक, असें सदा बोलणाऱ्या या तार्किकाच्या तोंडून 'अमुक सत्य', 'अमुक चांगलें' असें कधीच ऐकूं येत नाही. याचा कशावरच विश्वास दिसत नाही. प्रत्येक गोष्टींत हा आपला शंकित. असल्या तर्कशास्त्रास दुरूनच राम राम असो'.' प्रथम तर्कशास्त्र्यांबद्दल व त्याच्या मागोमागच तर्कशास्त्राबद्दल सर्वसामान्य जनतेचा असा ग्रह व्हावा असें तार्किकाकडून वर्तन होत असतें यांत शंका नाही. तार्किकाच्या या अविचारी प्रवृत्तीमुळेच तार्किक तर्कशास्त्रास अप्रिय बनवीत असतात. याचें ठळक उदाहरण म्हणून पुढील संवाद पाहा!

सामान्य मनुष्य– आता साक्षरताप्रसाराची चळवळ हातीं घ्यावी.

तार्किक– अहो, काय वेडे आहां! शिवाजीने स्वराज्य स्थापलें तेव्हा काय खेडोपाडीं पंतोजी धाडले होते?

सा. म.– बरें तर. लष्करी शिक्षण व शस्त्रास्त्रें मिळावीं म्हणून प्रयत्न करूं.

तार्किक– हें तर अगदीच अशक्य आहे. इंग्रज येथे आहे तोपर्यंत तुमच्या हातांत शस्त्रें मिळणें अशक्य आहे.

सा. म.– बरें तर. निःशस्त्रप्रतिकाराची चळवळ करूं.

तार्किक– अहो, आजवर रणावीण स्वातंत्र्य कोणास मिळालें आहे काय?

सा. म.– बरें तर. कांग्रेससारख्या संस्थेच्या आश्रयाने संघटना वाढवूं.

तार्किक– हिंदुस्थानांत अनेकधर्मीय व अनेक संस्कृतींचे लोक

असल्यामुळे अशा सर्वांची मिळून संघटना होणें शक्य नाही.

सा. म.– बरें तर. हिंदुसभेसारख्या ज्ञातीय संस्थांच्या आश्रयानें संघटना वाढवूं.

तार्किक– पण त्यामुळे ज्ञातीयता वाढून ऐक्यनाश होणार !

सा. म.– बरें बुवा. आमचें राहिलें सर्व बाजूला ! तुम्हाला कोणता मार्ग योग्य वाटतो तोच सांगा म्हणजे झालें.

तार्किक– मीं त्याचा विचार केलेला नाही. पण तुमचे मार्ग मला तर्कशुद्ध दिसत नाहीत.

या संवादाचा हा शेवट पाहिल्यावर तर्कशास्त्राबद्दल सामान्य जनता कां तिरस्कार दाखविणार नाही ? या पद्धतीस 'वितण्डा' (पृ. २०४ पाहा) असें म्हणतात. ज्यांत स्वतःचा असा कोणताच पक्ष नसतो तर दुसऱ्याचें खंडन एवढेंच ध्येय असतें त्यास वितण्डा असें म्हणतात हें मागील प्रकरणांत दाखविलेंच आहे. असले वितंडवादी तर्काची विनाकारण अपकीर्ति करीत असतात. पण असें वागणें हेंच भूषण मानणारे कित्येक लोक आहेत. फार काय, 'तर्काचें सत्यकथन एवढेंच ध्येय असल्यामुळे तें सत्य विधायक आहे कीं विध्वंसक आहे याकडे खऱ्या तार्किकाने मुळींच पाहण्याचें कारण नाही. जनतेस उपदेश देणें किंवा विधायक मार्ग दाखविणें हें आमचें ध्येयच नाहीं; आम्ही जनतेंत चिकित्सक वृत्ति फैलावून विचारांस चालना देण्याचें कार्य करीत असतों' असेंहि हे लोक मोठ्या तोऱ्याने सांगत असल्याचें दिसून येतें. अलीकडे याच धोरणाने 'विचाराला धक्के देणें' हा वाक्प्रयोग रूढ होऊं लागला आहे. पण असल्या धोरणामुळे 'घर बांधण्याची करामत माझे ठिकाणीं नसली तरी उभें असलेलें घर पाडून टाकणें मला शक्य आहे व तें मी यथाशक्ति

करीत आहें'* असें म्हणणाऱ्या प्रामाणिका (?) ची सामान्य जनता जी संभावना करील तीच तिने तर्कशास्त्रज्ञाची केली तर त्यांत बिघडलें कोठे ? कारण सामान्य जनता सत्याची भुकेलेली नसते. तिला रोजचे व्यवहार सुरळीतपणें चालावे अशी इच्छा असते. त्या सुरळीत गाड्यास हातभार लावण्याचें तर दूरच पण त्यास वेळीं अवेळीं खीळ घालणाऱ्या तार्किकांचा सामान्य जनतेने तिरस्कार केला तर त्यांत सामान्य जनतेचा काय दोष ? तर्कशास्त्राचा सूक्ष्म अभ्यास करणाराची मंडनापेक्षा खंडनाकडेच प्रवृत्ति जास्त व्हावी हें स्वाभाविक आहे. पण तर्कशास्त्रप्रसाराच्या मार्गांतील ही एक मोठी धोंड आहे हें लक्ष्यांत घेऊनच तर्कशास्त्राभ्यासूने आपले विचार व उच्चार केले पाहिजेत. तर्कशास्त्र हें स्वतः शुद्धच आहे. कोणतेंहि शास्त्र असेंच असतें. अर्थात् या प्रकरणाच्या यथाश्रुत नांवाप्रमाणे तर्कशास्त्राचे वास्तविक दोष कोणतेच नाहीत. पण या शास्त्राच्या दीर्घ अभ्यासामुळे व्यावहारिक दृष्टीने जे दोष उत्पन्न होतात त्यांचेंच येथे दोष म्हणून दिग्दर्शन केलेलें आहे. तर्कशास्त्राचे गुण तर ठिकठिकाणीं या ग्रंथांत दाखविलेच आहेत. याप्रमाणे तर्कशास्त्राचें व्यापक क्षेत्र, गुण व या शास्त्राच्या अभ्यासामुळे उत्पन्न होणारे दोष यांचा विचार झाला. आता या शास्त्राच्या अधिकारमर्यादेचा विचार करूं.

या जगांत स्थिर किंवा अमर्याद असें कांहीहि नाही. मग मानवी मनाच्या ज्ञानशक्तीस मात्र मर्यादा नाही असें कसें म्हणतां येईल ? जग अपूर्ण आहे त्याचप्रमाणे मानवी मनहि अपूर्ण आहे. अर्थात् तर्कशास्त्राने मनुष्य सर्वज्ञ होतो असें मानणें चूक होय. तर्कशास्त्र सत्यज्ञानाचें साधन आहे हें खरें. पण सर्व सत्यें तर्कशास्त्राने कळतीलच असें नाही. मानवी मनःसामर्थ्याच्या आटोक्यांत जेवढीं (अधिकांत अधिक) सत्यें आणतां येतील तेवढीं आणण्याचा प्रयत्न तर्कशास्त्र करीत

* अशक्तोऽहं गृहारंभे शक्तोऽहं गृहभञ्जने ।

असतें. त्या त्या ज्ञानप्रकारांचें व त्यांच्या साधनांचें विवेचन करतांना मागे या मर्यादा विशद केलेल्याच आहेत. बाराव्या प्रकरणांत तर्क-शास्त्राचे मूलभूत सिद्धान्तहि दिलेलेच आहेत. त्यांवरून तर्कशास्त्राच्या अधिकारमर्यादा ध्यानांत येतील.

या मर्यादांबाहेरच्या विषयांत तर्कशास्त्राने अस्तिपक्षीं किंवा नास्ति-पक्षीं बोलणें हा त्याचा अधिकारातिक्रम होय. असा अधिकारातिक्रम करून जें प्रतिपादन केलें जातें तें वास्तविक तर्कशास्त्रीय नव्हे. पण आज अशीं प्रतिपादनें तर्कशास्त्रीय म्हणून केलीं जातात व लोकहि अशा विधानांस तर्कशुद्ध विधान असें समजतात. उ० पुढील विधान पाहा—

"ईश्वर असेल तर तो दिसला पाहिजे. पण नुसत्या डोळ्यांनी तर राहोच परन्तु दुर्बीण किंवा सूक्ष्मदर्शक यंत्राच्या साह्यानेहि तो दिसत नाहीं म्हणून ईश्वर नाही हें सिद्ध होतें."

हें विधान तर्कशुद्ध नाही. कारण ईश्वर बाह्य डोळ्यांस दिसतो असें कोणी म्हणतच नाही. 'दृश्यते त्वग्र्यया बुद्ध्या' किंवा 'दिव्य दृष्टीने ईश्वर कळतो' असेंच ईश्वर मानणारे सांगतात. अर्थात् बाह्य चक्षूंनी किंवा दुर्बीण वगैरेंनी तो दिसत नाही व म्हणून तो नाही असें म्हणणें तर्कशास्त्रशुद्ध नाही. ईश्वर नाहीं हें जसें तर्काने सिद्ध होत नाही तसेंच तो आहे असेंहि तर्कशास्त्राधारें म्हणतां येणार नाही. म्हणून या विषयांत कांहीहि न बोलणेंच तर्कशुद्ध होय.

मागे प्रत्यक्षाचें विवेचन करतांना योगीदृष्टीची क्षेत्रमर्यादा दाखविलेलीच आहे. त्या दृष्टीची ज्याला अनुकूलता असेल त्यासच या विषयांत बोलण्याचा अधिकार असणार हें स्वाभाविक आहे. तथापि त्या दृष्टीने झालेल्या ज्ञानाचा आविष्कार प्रमादयुक्त असूं शकतो हेंहि विसरतां कामा नये. तसें मानल्याशिवाय शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य इत्यादि अतीन्द्रिय सामर्थ्यसंपन्न मानल्या

गेलेल्या आचार्यांतील मतभेदाची उपपत्ति लागूं शकणार नाही. म्हणून अतीन्द्रिय दृष्टि किंवा यौगिक दृष्टि असली तरी तेवढ्यावरूनं तसल्या दृष्टीने झालेल्या ज्ञानाचा आविष्कार निर्दोष असेल असेंहि मानण्याचें कारण नाही. अशा आचार्यांच्या मतांतील अविरोधी भागच तेवढा फार तर प्रमाण मानणें तर्कशुद्ध होईल.

[ईश्वराविरुद्ध सध्या जें काहूर माजलेलें आहे तें लक्ष्यांत घेऊन ईश्वरासंबंधीचें विवेचन येथवर केलें. हें विवेचन अर्थातच आमच्या स्वतःच्या मतास अनुसरून केलेलें आहे. नैयायिक (निदान नव्य नैयायिक तरी) ईश्वराचें अस्तित्व असें मनुष्यबुद्धीला अगम्य मानीत नाहीत. त्यांच्या मताप्रमाणे ईश्वराचें अस्तित्व अनुमानाने सिद्ध होऊं शकतें. नैयायिक ईश्वर सिद्ध करण्याकरिता जें अनुमान पुढे करतात तें येणेंप्रमाणे :—

"पृथ्वी, नवे उत्पन्न होणारे अंकुर इत्यादि सर्व कार्यें एखाद्या कर्त्याच्या साह्याने उत्पन्न होतात; कार्यें आहेत म्हणून. जें जें कार्य असतें तें तें कर्त्याच्या साह्याने उत्पन्न होत असतें; जसा घडा. त्याचप्रमाणे पृथ्वी, अंकुर हीं देखील कार्येंच आहेत. म्हणून तीं कर्त्याच्या साह्याने उत्पन्न होतात." या अनुमानाने सर्वसामान्यपणें पृथ्वीला कर्ता असला पाहिजे हें सिद्ध झाल्यावर असा कर्ता कोण हा प्रश्न पुढे येतो. त्या प्रश्नाचें उत्तर 'मानवी प्राणी' असें देणें शक्य नाही. अर्थात् "सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् म्हणजेच मानवी प्राण्याहून कोणातरी श्रेष्ठ व्यक्तीनेच हें उत्पन्न केलेलें असलें पाहिजे हें सिद्ध होतें. तोच ईश्वर होय. या पद्धतीने ईश्वर सिद्ध होतो" असें नैयायिकांनी प्रतिपादिलें आहे (सिमु. १). श्रीमदुदयनाचार्यांनी तर न्यायकुसुमाञ्जलि नांवाच्या विस्तृत ग्रंथामध्ये ईश्वरसिद्ध्यर्थ भरपूर विवेचन केलेलें आहे. गंगेशाच्या तत्त्वचिन्तामणि ग्रंथांतहि 'ईश्वरानुमान' असें स्वतंत्र विस्तृत प्रकरण आहे. याप्रमाणे कित्येक आधुनिक नैयायिकांनी ईश्वर अनुमानाने सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केलेला असला तरी सूत्रभाष्यादि मूळ प्राचीन ग्रंथांत तसा मुळींच प्रयत्न केलेला नाही हें पाहून कित्येकांस मोठें आश्चर्य वाटेल. मूळ सूत्रांत ईश्वराचा कर्मफळाशीं संबंध असतो एवढेंच (न्या.सू.४.१.२१) सांगितलेलें आहे. भाष्यकारांनी ईश्वराचें सर्वप्रेरकत्व,

सर्वज्ञत्व इत्यादि गुणहि सांगितलेले आहेत. पण त्याबरोबरच "प्रत्यक्ष अनुमान आणि आगम या प्रमाणांनी कळूं न शकणाऱ्या ईश्वराचें प्रतिपादन कोण करूं शकेल!"* असें स्पष्टपणें म्हटलें आहे. ही प्राचीन परंपरा लक्ष्यांत घेऊनच पण स्वतंत्रपणें ईश्वराविषयी, तसेंच पुनर्जन्म इत्यादि गूढ विषयांतहि, आजकालच्या तर्कविशारदांस किती मर्यादेपर्यंत कल्पना करतां येईल किंवा बोलतां येईल हें येथे दाखविलें आहे.]

गूढ विषयांतील तर्कशास्त्राची अधिकारमर्यादा याप्रमाणे पाहून झाल्यावर व्यवहारांत या शास्त्राचा प्रभाव अमर्याद आहे कीं काय तें पाहूं.

मानवी जीवनाशीं तर्काचा संबंध तर्कशास्त्रज्ञांच्या दृष्टीने कितीहि महत्त्वाचा असला तरी सर्वसामान्य जनता तर्कशुद्ध विचाराचा फारसा आदर करणारी नसते हेंहि येथे ध्यानांत घेतलें पाहिजे. अत्यंत तर्कदुष्ट व्याख्यानें व प्रवचनेंहि श्रोते मोठ्या आदराने ऐकत असतात. उलटपक्षीं तर्कशुद्ध विवेचन मनोवेधक वाटत नाही. कित्येकांचें वर्तन व बोलणें इतकें परस्परविसंगत असतें कीं त्याचें खरोखरच आश्चर्य वाटतें. वैद्यसंमेलनार्थ आलेल्या वैद्यवर्यांस औषधि-विभागीय प्रदर्शनाची माहिती देणारा एक दर्शक निरनिराळ्या गांवठी औषधींची माहिती देत असतां 'हें औषध मलेरियावर अगदी रामबाण आहे. एकदा घेतलें पुरे, की मलेरिया पार निघून जातो' असें निक्षून सांगत होता. पण त्याच दिवशीं संध्याकाळीं पांच सहा मलेरियाचे रोगी बरोबर घेऊन तोच 'यांना औषध द्या' असें विनवूं लागला. त्या वेळीं त्याला त्याच्या 'रामबाण औषधा'बद्दल विचारतां 'औषध रामबाण आहे हो! पण काय करावें? यांना तें लागूच पडत'

* निरुपाख्यमीश्वरं प्रत्यक्षानुमानागमविषयातीतं कः शक्त उपपादयितुम्? (न्या. भा. ४.१.२१).

नाही' असें त्याने उत्तर दिलें. दुसरे इतिहासज्ञ 'इतिहासज्ञ या दृष्टीने जातिसंस्था अनादिसिद्ध नाही असें आम्हीं सांगितलें असलें तरी धर्मशास्त्राच्या दृष्टीने आम्ही जातिभेद अनादिसिद्ध मानतों' असें विधान करीत असल्याचें कित्येकांस अवगत असेलच ! या सर्वां-वरून एकच गोष्ट व्यक्त होते. ती ही की तर्कशास्त्राचा उपयोग करून सत्यासत्यनिर्णय करण्याइतकी सूक्ष्म बुद्धि फारच थोडया लोकांत दिसून येते. सर्वसामान्य जनता तर्कशुद्धतेपेक्षा भावनोद्दीपक विनोद-प्रधान किंवा काव्यमय प्रतिपादनाचाच अधिक आदर करीत असते. साधुसंतांचें वक्तृत्व तर्कदुष्ट असूनहि तें श्रोत्यांस रसाळपणामुळे भुरळ पाडूं शकतें. हें तत्त्व लक्ष्यांत घेऊन तर्कशास्त्रज्ञांनी सत्य-सिद्धान्ताच्या प्रसाराचा मार्ग ठरविला पाहिजे.

सर्वसामान्य जनता बुद्धिवादी नसते या येथे प्रतिपादिलेल्या सिद्धान्ताकडे तो एक केवळ तात्त्विक सिद्धान्त आहे अशा दृष्टीने पाहून चालणार नाही. या मुख्य सिद्धान्ताचा नीट विचार करून सामाजिक-राजकीय-धार्मिक क्षेत्रांतील कार्यक्रम आंखला गेला पाहिजे. सर्वसामान्य जनता बुद्धिवादी नसल्यामुळे केवळ बुद्धिवादाचाच निकष लावून ठरविलेला कार्यक्रम रूढ होणें अशक्य असतें हें समाज-नेत्यांनी जाणलें पाहिजे. सगुणमूर्तिपूजेपासून निर्गुणध्यानापर्यंतच्या सर्व उपासनाप्रकारांस प्राचीन धर्मशास्त्रज्ञांनी याच धोरणाने धर्माचारांत स्थान दिलेलें आहे. बुद्धिवाद्यांकरिता श्रेष्ठ मार्ग व इतर सर्वसामान्य जनतेकरिता गौण स्वरूपाचे पण भावनापोषक पर्याय असें दुहेरी धोरण ठेवून त्यांनी मार्गाची आंखणी केली. परंतु अलीकडच्या शीख, आर्यसमाज, प्रार्थनासमाज इत्यादि पंथांनी या धोरणाकडे दुर्लक्ष्य केलेलें आहे. धार्मिक क्षेत्रांतील पंथाभिमान्यांप्रमाणेच सामाजिक व राजकीय क्षेत्रांतहि बुद्धिवाद व तत्प्रधान कार्यक्रम यांवरच भर दिला जात असल्यामुळे सर्वसामान्य जनतेस आकृष्ट करणाऱ्या कार्यक्रमाचें

त्या क्षेत्रांतहि अत्यंत उपेक्षा होत आहे. आत्यंतिक बुद्धिवादाच्या प्रसाराच्या अशक्यतेची कल्पना न आल्यामुळे बुद्धिवादावर भलताच भरवसा ठेवण्याचा मोह होतो, व या मोहांतूनच वरील दुरवस्था उपस्थित होत असते.

ही दुरवस्था टाळावयाची तर बुद्धिवाद व त्याचें प्रतिपादन करणारें तर्कशास्त्र यांची क्षेत्रमर्यादा व कार्यशक्ति यांचें नीट आकलन करून घेतलें पाहिजे. तर्कशास्त्र हें आटीव दुधासारखें आहे. यामुळे तें सहसा सामान्य जनतेच्या पचनीं पडत नाही. सामान्य जनतेच्या तें पचनीं पडावयाचें तर वर दाखविल्याप्रमाणे कित्येक पाचक द्रव्यें त्यांत मिसळून मगच तें जनतेपुढे ठेवलें पाहिजे. हें साधण्यास तर्ककर्कशतेबरोबरच काव्यांतील रसिकताहि प्रतिपादकाच्या बुद्धींत असावी लागते. असले तार्किक व रसिक विद्वानच सत्यसंशोधन, सत्यप्रसार व सत्यप्रस्थापन यांत यशस्वी होऊं शकतात. प्राचीन काळीं "तर्केषु कर्कशधियो वयमेव नान्ये। काव्येषु कोमलधियो वयमेव नान्ये ॥" असें छातीस हात लावून सांगणारे विद्वद्वर्य होते म्हणूनच ते सत्यप्रसार सत्यसृष्टींत आणूं शकले. असेच विद्वद्वर्य सध्याच्या नवमतवादप्रसारास लाभतील तेव्हाच समाजांतील विचारांत व आचारांत क्रांति घडून येईल. तशी क्रान्ति घडून यावी म्हणून बुद्धिवाद्यांनी काय केलें पाहिजे हें या प्रकरणांत दाखविलें. आता उपसंहाराकडे वळूं.



१६ उपसंहार

ज्ञान, त्याचे प्रकार, ज्ञानाचें प्रामाण्य कसें ओळखावें, चर्चेंत स्वतःचें मत कसें मांडावें व दुसऱ्याचें कसें खोडून काढावें इत्यादि अनेक विषय येथपर्यंत विवेचिले. त्यावरून पृ. १६ वर प्रतिपादिल्याप्रमाणे न्यायदर्शनांतील मुख्य सोळा विषयांपैकीं दुसरा प्रमेय हा विषय सोडून बाकीच्या पंधरा विषयांचें येथवर विवेचन झालें हें दिसून येईल. राहिलेला प्रमेय विषय येथे न देतां त्याचें विवेचन भारतीय अध्यात्मावरील एका स्वतंत्र ग्रंथांत करण्याचें योजलें आहे. न्यायदर्शनांतील एक विषय येथे गाळलेला असला तरी त्यामुळे हा ग्रंथ वाचणारांस कोणतीहि अडचण भासणार नाही अशी आशा आहे.

या ग्रंथांत भारतीय तर्कशास्त्र या नांवाखाली ज्या ज्या विषयांचें विवेचन केलेलें आहे तें सर्व नीट ध्यानांत घेतल्यास भारतीय तर्कशास्त्राच्या अभ्यासाचें महत्त्व कळून आल्यावाचून राहणार नाही. विशेषतः बुद्धिवादाचा प्रकर्ष अपेक्षिणाऱ्या नवयुगांतील विचारवंतांस तर या विषयाचा अभ्यास अत्यावश्यक वाटेल अशी अपेक्षा आहे. कारण श्रद्धा व बुद्धिवाद यांतील विरोध वरवरचा असून त्यांत वस्तुतः अविरोधच कसा आहे हें या शास्त्रांत नीटपणें उलगडून दाखविलेलें आहे. श्रद्धाशील मनुष्य डोळे मिटून ईश्वराज्ञा किंवा धर्मग्रंथ यांवर विश्वास ठेवणें योग्य समजतो. चिकित्सेला न पटणारें देखील ग्रंथोक्त (वेदोक्त) विधान यथार्थ मानलें गेलें पाहिजे असा त्याचा आग्रह असतो. हा आग्रह आजच्या बुद्धिवाद्यास अयोग्य वाटतो. पण श्रद्धाळूची समजूत पटेल असें विवेचन बुद्धिवाद्यास करतां येत नाही. या ग्रंथांत ठिकठिकाणीं जें प्रमाणांतील तारतम्य व त्याच्या मर्यादा

यांचें विवेचन केलेलें आहे त्याकडे लक्ष्य दिल्यास बुद्धिवादास ही अडचण पडणार नाही असें वाटतें. भारतीयांच्या जुन्या-नव्या पिढ्यांतील वैचारिक अंतर या प्रकारें कमी करण्यास या भारतीय शास्त्राचा अभ्यास अत्यंत उपयुक्त ठरेल. त्या कामीं पाश्चात्य Logic चा उपयोग होणार नाही. कारण त्यांत या प्रश्नाच्या सर्व बाजूंचें विवेचन एकत्र (पृ.१८२ पाहा) सांपडणार नाही. निदान ग्रंथप्रामाण्य कीं बुद्धिप्रामाण्य या आज भारतीयांच्या प्रगतींत आड येणाऱ्या प्रश्नास योग्य व समाधानकारक उत्तर भारतीय तर्कशास्त्रच देऊं शकेल.

या ग्रंथांत ठिकठिकाणीं जें संशोधनात्मक अल्पस्वल्प विवेचन केलेलें आहे त्यावरून संस्कृत विद्यांच्या तात्त्विक संशोधनास किती वाव आहे हें मार्मिक वाचकास कळून आल्यावाचून राहणार नाही. पण ही वस्तुस्थिति संस्कृत ग्रंथांच्या आधुनिक संशोधकांच्या गांवींहि नसावी असें वाटूं लागलें आहे. आधुनिक संस्कृत विद्येचें संशोधन पाहिल्यास तें कालनिर्णय, पाठभेद व भाषाशास्त्र एवढ्यापुरतेंच मर्यादित असल्याचें दिसून येतें. या बाह्य आवरणाच्या आंत शिरून भारतीय विद्यांचें संशोधन सुरू होणें आवश्यक आहे. तसें संशोधन सुरू झाल्यास किती लाभ होईल याची कांहीशी कल्पना या ग्रंथांत ठिकठिकाणीं केलेल्या विचिकित्सेवरून वाचकांस येईलच. पण या महत्त्वाच्या संशोधनाची प्राथमिक तयारी म्हणून षड्दर्शनांवरील व त्यांतल्या त्यांत न्याय-वैशेषिक-मीमांसा-सांख्य-दर्शनांवरील सूत्र-भाष्यात्मक ग्रंथांच्या चांगल्याशा (विविधसूचियुक्त) आवृत्त्याहि अद्याप प्रसिद्ध केल्या गेलेल्या नाहीत. तशा त्या प्रसिद्ध करणें किती आवश्यक आहे हें या ग्रंथावरून अंशतः कळून येईल असा विश्वास वाटतो. येनकेन प्रकारेण आजच्या संस्कृत ग्रंथांच्या संशोधनप्रणालीस निराळें वळण लावलें जाईल तरच भारतीय तर्कशास्त्र व त्याच्या मागोमाग भारतीय अध्यात्मादि शास्त्रें विकासित होऊ शकतील. तशा

विकासांत भारतीय तर्कशास्त्रास प्रथम स्थान मिळाल्यास त्याचा सुपरिणाम तत्काळ दिसून आल्यावाचून राहणार नाही. असें वाटत असल्यामुळेच या मराठी ग्रंथांत भारतीय तर्कशास्त्राचें स्वरूप प्रथमच विशद केलेलें आहे.

आमचीं वैचारिक शास्त्रें शाब्दिक अवडंबराने भरलेलीं असल्यामुळे खऱ्या चिकित्सक वृत्तीच्या विद्वानाची भूक शमविण्याचें सामर्थ्य भारतीय विद्यांत नाही असें गृहीत धरून आज नवी पिढी शास्त्रीय जिज्ञासेच्या शमनार्थ पाश्चात्य शास्त्रांचा अभ्यास करीत असते. पेशव्यांच्या दक्षिणेंतून निघालेल्या व पुनरुज्जीवित झालेल्या डेक्कन कॉलेजांतहि संस्कृत विद्येच्या संशोधनापेक्षा समाजशास्त्रास वाव दिला जावा असें आमच्या आधुनिक विद्वानांस यामुळेच वाटतें. आधुनिकांची ही समजूत निदान तर्कशास्त्रापुरती जरी निर्मूल ठरली तरी हा प्रवेश लिहिण्याचें सार्थक्य झालें असें मानतां येईल. भारतीय तर्कशास्त्राचा नीट परिचय झाल्यास भारतीय अध्यात्मविद्येचें शब्दप्रामाण्य-निरपेक्ष व बुद्धिग्राह्य स्वरूप आकळण्यास बरेंच सुलभ जाईल. म्हणून भारतीय विद्येबद्दल डोळस अभिमान बाळगणाऱ्यांनी या भारतीय तर्कशास्त्राचा खोल अभ्यास करणें आवश्यक आहे. अशा अत्यावश्यक अभ्यासाचा प्रारंभ व्हावा म्हणून आवश्यक तेवढी माहिती या ग्रंथांत दिलेली आहे.

येथे केलेलें विवेचन संपूर्ण नाही हें या ग्रंथाच्या नांवावरून उघड होत आहेच. तथापि या मुद्याचें याहून अधिक स्पष्टीकरण करणें आवश्यक आहे. नैयायिकांखेरीज सांख्य, मीमांसक, वेदान्ती इत्यादिकांनीहि या विषयावर लिहिलेलें आहे. बौद्धांचे व जैनांचेहि या विषयावर मोठमोठे ग्रंथ आहेत. या सर्व भारतीय दर्शनकारांनी केलेलें प्रतिपादन लक्ष्यांत घेऊन त्याचें एका ठिकाणीं वर्णन केल्याखेरीज त्यास यथार्थतेने भारतीय तर्कशास्त्र म्हणतांच येणार नाही.

परंतु हा ग्रंथ प्रवेशरूपी असल्यामुळे यांत नैयायिकांचें मतच प्रामुख्याने दर्शवून इतरांचें केवळ ओझरतें दर्शनच वाचकांस घडविलेलें आहे. भारतीय तर्कशास्त्राच्या अभ्यासकांनी हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. संस्कृत ग्रंथांत वरील व्यापक अर्थाने (बौद्ध-जैन धरून) केवळ भारतीय तर्कशास्त्रच प्रतिपादणारा ग्रंथ नाहींच म्हटलें तरी चालेल. आंग्लवाङ्मयांत म. म. सतीशचंद्र विद्याभूषणांचा History of Indian Logic हा ग्रंथ या दृष्टीने उल्लेखनीय होय. त्यांत नैयायिकां-बरोबरच बौद्ध-जैन ग्रंथकारांचें प्रतिपादनहि समाविष्ट केलेलें आहे. इतकेंच नव्हे तर संस्कृतांतून तिबेट व चीन या देशांतील भाषांत अवतीर्ण झालेल्या या शास्त्रावरील ग्रंथांचाहि त्या ग्रंथांत विद्याभूषणांनी परामर्श घेतलेला आहे. तथापि त्यांतहि वर दाखविलेल्या सांख्य, मीमांसक, वेदान्ती इत्यादिकांच्या मतांचें यथायोग्य विवरण नसल्या-मुळे 'भारतीय तर्कशास्त्राचें सर्वांगीण विवेचन करणारा' असें त्या ग्रंथासहि म्हणतां येणार नाही. आजपर्यंत संपूर्ण भारतीय तर्कशास्त्र एका ग्रंथांत आणण्याचा कोणींच प्रयत्न केलेला नसल्यामुळे व जुन्यानव्या पंडितांच्या सहकार्याखेरीज तो शक्य नसल्यामुळे तूर्त तरी असल्या प्रवेशांवरच व्यापक जिज्ञासेची तहान भागवून घेणें भाग आहे. ही व्यापक जिज्ञासा पुढे कधी काळीं भागविली जाईल कीं नाही हें आज सांगणें कठीण आहे. कारण आजच्या आंग्लमहाविद्यालयां-तील संस्कृत-विभागाचा अभ्यासक्रम भाषाप्रधान ठेवला गेलेला असल्यामुळे व संस्कृत विद्येंतील आधुनिक संशोधकांचें ऐतिहासिक (ग्रंथ व ग्रंथकारांचे कालनिर्णय, पाठभेदसंशोधन) विवेचनाकडेच विशेष लक्ष्य असल्यामुळे संस्कृत भाषेंतील कोणत्याच विद्येचा भविष्य-काळ आशादायी दिसत नाही. पाठशाळांतील अभ्यासक्रम पूर्व-परंपरेप्रमाणे चालू असून त्यामुळेच तो मागे पृ. १५ वर दाखविल्या-प्रमाणे केवळ शब्दप्रधान बनूं पाहत आहे. यामुळे, तसेंच त्यास लोका-

श्रय व राजाश्रयहि नसल्यामुळे त्याच्या भवितव्याचें बोलावयासच नको. या दोन्ही अध्यापनप्रणालींत व अभ्यासक्रमांत कोणते बदल आवश्यक आहेत याचें विवेचन पुढे चौथ्या परिशिष्टांत केलेलेंच आहे. त्यावरून सुधारणेच्या मार्गाची कल्पना येईल.

तशी सुधारणा घडून येईल तरच तौलनिक विवेचन शक्य होऊन भारतीय विद्यांची योग्य प्रकारें वाढ होईल. यापुढे प्राचीन व नवीन, तसेंच पाश्चात्य व पौर्वात्य, विद्वानांचें एकत्र वास्तव्य जितकें दीर्घकाल टिकून राहील त्या मानानेच या विद्यांची, फार काय पाश्चात्यांच्या विद्यांचीहि, येथे प्रगति होणार आहे. आज पाश्चात्य-पौर्वात्य विद्यांच्या तुलनेचे व मिश्रणाचे जे व्यक्तिशः प्रयत्न चालू आहेत त्यांचें मूल्यमापन देखील अशा दीर्घकालीन जुन्यानव्या पंडितांच्या सहवासाखेरीज करतां येणें शक्य नाही. या ग्रंथांत केलेलें तौलनिक व ऐतिहासिक विवेचन देखील अशा सहवासानेच पूर्णावस्थेस येणार आहे.

या ग्रंथांतील तौलनिक व ऐतिहासिक विवेचन निर्दोष आहे असें वरील कारणास्तव मुळींच म्हणतां येणार नाही. पण त्याच कारणास्तव तें सदोष आहे असें म्हणणेंहि अविचाराचेंच ठरेल. या ग्रंथांतील ऐतिहासिक विवेचनाचे निष्कर्ष जुन्यांस तर तौलनिक विवेचनाचे निष्कर्ष नवीनांस अस्वस्थचित्त बनवितील याची प्रस्तुत लेखकास पूर्ण कल्पना आहे. मात्र ती अस्वस्थता नाहीशी करण्यास वरील उभयविध पंडितांचा सहवास (संभाषा) हाच उपाय असल्यामुळे व तो अद्याप अस्तित्वांत नसल्यामुळे प्राचीनांची किंवा नवीनांची तसल्या विवेचनावरील वैयक्तिक विचाराने केलेली टीका प्रस्तुत लेखकासहि समाधान देऊं शकणार नाही हें उघड आहे. तथापि गौण पक्ष म्हणून अशा एकांगी टीकेपासूनहि बोध घेणें शक्य असल्यामुळे कोणाहि वाचकाने आपलें मत साधार कळविल्यास प्रस्तुत लेखक त्याचा आभारीच होईल.

वैयक्तिक समाधानासमाधानाचें येथे जें हें विवेचन केलेलें आहे तें वैयक्तिक अडचणी पुढे मांडण्याकरिता नसून शास्त्रीय वाङ्मयाच्या प्रसारांतील व शास्त्रांच्या उत्कर्षांतील एक अत्यावश्यक अंग निदर्शनास आणण्याकरिताच आहे. दोन्हीकडील विद्वानांचा सहवास घडून येईल तरच भारतीय विद्यांची जोपासना व वाढ चांगल्या प्रकारें होईल हें त्या प्रतिपादनाचें रहस्य आहे. तर्कशास्त्रापुरतेंच बोलावयाचें तर मागें पृ.१८४ वर पाश्चात्य तर्कशास्त्रांतील कोणत्या विषयांची भारतीय तर्कशास्त्रांत उणीव आहे हें दाखविलेलेंच आहे. ही उणीव भरून निघावयाची तर वरील दोन्ही प्रकारच्या पंडितांच्या सहवासाखेरीज तें शक्य नाही. भारतीय विद्यांच्या उत्कर्षाप्रमाणेच पाश्चात्यांच्या विद्यांचा येथे प्रसार करण्याच्या कामीं देखील हा सहवास अत्यावश्यक ठरणार आहे. त्याशिवाय इकडील वाङ्मयाशीं व विचाराशीं ते विषय नीट समरस होऊं शकणार नाहीत. यावरून मराठींत किंवा इतर भारतीय भाषांत विद्याभिवृद्धि होण्यास या सहवासाची कशी आवश्यकता आहे हें कळून आल्यावाचून राहणार नाही.

दुसऱ्याहि विषयाच्या दृष्टीने या सहवासाची अपेक्षा आहे. तो विषय म्हणजे शास्त्रीय परिभाषा हा होय. शास्त्रीय वाङ्मयास निश्चित स्वरूपाच्या परिभाषेची अत्यंत आवश्यकता असते. परन्तु आजचें मराठी शास्त्रीय वाङ्मय पारखून पाहिल्यास आधुनिक शास्त्रलेखकांनी या आवश्यकतेकडे अक्षम्य दुर्लक्ष्य केलेलें असल्याचें दिसून येतें. उ० Psychoanalysis या शब्दाचेच मराठींतील पर्याय घ्या. मानसमंथन, मनोविकलन, मनोविश्लेषण, मनोवगाहन असे कित्येक पर्याय या शब्दाचे म्हणून लेखकांनी वापरून टाकले आहेत. पण कोणींहि चर्चापूर्वक निर्धारण केलें नाही. शास्त्रीय वाङ्मयनिर्मितीच्या मार्गांतील ही धोंड वेळींच दूर करण्याचा अगत्यपूर्वक प्रयत्न झाला पाहिजे. हें होण्यास देखील प्राचीन नवीन पंडितांचा वैचारिक संघर्ष अत्यावश्यक आहे.

अशा संघर्षानंतर एकदोनदा कच्च्या स्वरूपांत परिभाषा प्रसिद्ध करून व तीवर मतें मागवून एखाद्या समितींत त्या सर्व मतांचा विचार केला जाईल व साहित्यपरिषद् निदान पांच वर्षें हीच परिभाषा सर्वांनी उपयोजावी असें आज्ञापत्र काढील तरच ही अडचण नाहीशी होईल. अजून या धोरणाने कोणींहि प्रयत्न केलेला नाही. पुण्याच्या महाराष्ट्र शास्त्रीय परिभाषामंडळाचें कार्य परिभाषाविषयांत उल्लेखनीय आहे यांत संशय नाही. परन्तु तूर्त तरी त्या मंडळाचें कार्यक्षेत्र भौतिक शास्त्रांपुरतेंच मर्यादित झाल्यासारखें दिसत आहे. पुण्यासारख्या शहरांत अध्यात्मविद्यातज्ज्ञांचें त्या मंडळास साह्य मिळूं नये हें दुर्दैव होय. पुण्यासारख्या विद्येचें आगर म्हणून समजल्या जाणाऱ्या नगरींत जेथे परिभाषेची याप्रमाणे अनास्था तेथे सामान्य जनतेंत शास्त्रीय वाङ्म-याची अभिरुचि उत्पन्न न झाली तर त्याचा दोष कोणाकडे ?

परिभाषेच्या अडचणीचा येथे विस्तारपूर्वक उल्लेख करण्याचें कारण स्वतः लेखकास प्रस्तुत ग्रंथांत भासलेली अडचण होय. या ग्रंथांत बहुधा प्राचीन संस्कृतांतील परिभाषा सर्वत्र मान्य केलेली आहे. याचें कारण एखाद्याच लेखकाने सवतासुभा काढणें या लेखकास योग्य वाटत नाही. तथापि 'कथा व चर्चा' या शब्दांविषयी मागे (पृ. १४६ पाहा) जें विवेचन केलेलें आहे त्यासारख्या ठिकाणीं तत्सदृश कारणास्तव ती बदलणें प्रस्तुत लेखकासहि आवश्यक झालेलें आहे. फार काय या ग्रंथाच्या नांवांत बदल करून 'ज्ञानशास्त्रप्रवेश' असें तें ठेवावें अशी इच्छाहि अनावर होत होती. कारण 'तर्क' (पृ.१८८ पाहा) किंवा 'न्याय' (पृ.१६२ पाहा) हे याच शास्त्रांत विशिष्ट अर्थाने वापरले जाणारे शब्द संपूर्ण शास्त्रास लावणें अयुक्त होय. 'प्रमाणविद्या' हा शब्द प्राचीन कालापासून रूढ आहे. पण सध्या तो त्या अर्थाने प्रसिद्ध नाही हें एक, आणि ज्ञानोत्पत्तीची प्रक्रिया या विषयाचा समावेश या शब्दाने द्योतित होत नाही हें दुसरें, या दोन

कारणांमुळे प्रमाणविद्या हा शब्द सोडावा लागला. या अडचणीमुळे 'ज्ञानशास्त्र' असें यथार्थ नांव या ग्रंथांत विवेचिलेल्या शास्त्रास देऊन या ग्रंथाचें 'ज्ञानशास्त्रप्रवेश' असें नामकरण करावें असा विचार होता. पण परिभाषा ठरविण्याचें काम एखाद्या प्रथितयश व्यक्तीचें किंवा संस्थेचें आहे हें जाणून तो विचार बाजूस ठेवावा लागला. शास्त्रीय वाङ्मयाच्या मार्गांतील ही महत्त्वाची अडचण दूर करण्याचा प्रयत्न करणें किती आवश्यक आहे हें त्यावरून कळून येईल अशी आशा आहे. विद्वानांनी या अडचणी दूर केल्यास मराठींत शास्त्रीय वाङ्मयाचा प्रसार सुलभतेने होऊं लागेल. असो.

या ग्रंथाच्या आरंभीं या ग्रंथांत प्रतिपादिलेल्या शास्त्राचें महत्त्व सांगतांना 'सर्व विद्यांवर प्रकाश पाडणारा प्रदीप' असें या शास्त्राचें वर्णन केलेलें वाचकांस आठवत असेलच. तें वर्णन यथार्थ ठरावें अशी प्रस्तुत लेखकाची इच्छा आहे. या व्यापक इच्छेच्या पूर्णते-करिताच भारतीय तर्कशास्त्र व इतर दर्शनें यांचा अधिक प्रसार व्हावा एतदर्थ ज्या योजना करणें आज अत्यावश्यक वाटलें त्या सर्वांचें येथे एकसमयावच्छेदेंकरून दिग्दर्शन केलें आहे. विचारी तत्त्वजिज्ञासूंनी त्यांचा विचार, उच्चार व आचार या क्रमाने प्रसार करण्याचें कार्य आस्थेने हातीं घेतल्यास मराठींत केवळ तर्कशास्त्रच काय पण सर्व-श्रेष्ठ अध्यात्मविद्या देखील अवतरून पुन्हा एकवार नव्या धोरणाने मराठींत 'ब्रह्मविद्येचा सुकाळ' झाल्याखेरीज राहणार नाही. भौतिक शास्त्रांच्या प्रसारास भौतिक साधनांची अत्यन्त आवश्यकता असते. हीं साधनें मिळविण्याच्या मार्गांत आज अनेक अडचणी आहेत. त्या दूर होण्यास सहजच कालावधि लागणार. परन्तु मानव्याशीं संबद्ध अशा भौतिकेतर (Humanistic) विद्यांचा प्रसार होण्यास तशा काल-गतीचें कारण नाही. शास्त्रव्यासंग्यांनी योग्य धोरणाने प्रयत्न सुरू

केल्यास तर्कशास्त्रापासून अध्यात्मापर्यंतचीं सर्व भौतिकेतर शास्त्रें मराठींत आणणें अशक्य नाही. म्हणून महाराष्ट्रीय विद्याव्यासंग्यांनी तो प्रयत्न हातीं घेऊन असत्यरूपी अंधकाराचा नाश करावा व ज्ञान-दीप पाजळून जनतेस सत्य मार्गावर आणण्याचा आटोकाट प्रयत्न करावा एवढीच नम्र प्रार्थना आहे.



परिशिष्ट १ लें

कित्येक सर्वसामान्य विषय

[मुख्य ग्रंथविभागांत कित्येक सर्वसामान्य शास्त्रीय शब्दांचें (विषयांचें) विवेचन केलेलें नाही. तें या परिशिष्टांत केलेलें आहे.]

पदार्थ— 'पद' म्हणजे शब्द. त्याने बोधित होणारा तो पदार्थ. हा शब्द जिला लांबी, रुंदी, रंग इत्यादि गुण आहेत अशा वस्तूस तर लावितां येतोच पण जिला हें कांही नाही अशा सूक्ष्म किंवा केवळ कल्पनेनेच जिचें अस्तित्व गृहीत धरलेलें असतें अशा वस्तूसहि हा शब्द लावतात. 'अभाव' हा देखील पदार्थ म्हटला जातो तो यामुळेच. कारण तो 'अभाव' या शब्दाने (पदाने) बोधित होतोच. 'वस्तु' हा पदार्थाचाच पर्यायवाचक शब्द होय.

उद्देश— पुढे विवेचन करावयाच्या विषयांचीं नांवें देणें. न्याय व वैशेषिक दर्शनांत उद्देश, लक्षण व परीक्षा या क्रमाने विषयांचें विवेचन केलेलें असतें. प्रथम पुढे कोणते विषय येणार आहेत हें सूचित करण्याकरिता त्यांची नामावळी देतात त्यास 'उद्देश' असें म्हणतात. या उद्देशानंतर उद्देशांतील एकेका पदार्थाचें लक्षण सांगतात. अशीं सर्वांचीं लक्षणें सांगून झाल्यावर त्या सर्व पदार्थांची परीक्षा करतात. यांपैकी उद्देशाचें स्वरूप येथे दाखविलें. आता लक्षणाकडे वळूं.

लक्षण— एखाद्या पदार्थाची विशेष खूण. ज्या खूणेवरून तो पदार्थ इतरांहून भिन्न असल्याचें जाणतां येईल अशा खुणेस लक्षण असें म्हणतात. या लक्षणामुळे एखाद्या पदार्थाचा इतरांहून वेगळेपणा किंवा त्या पदार्थाचें तत्त्व कळून येतें. तर्कदीपिकेंत 'व्यावृत्तिर्व्यवहारो वा लक्षणस्य प्रयोजनम्' (त. दी. पृ.५) म्हणजे इतरांहून भिन्नता कळणें किंवा वस्तूचा शब्दाने उल्लेख करतां येणें हे लक्षणाचे उद्देश आहेत असें म्हटलेलें आहे. अनुमानपद्धतींत लक्षण हें केवल-

व्यतिरेकी हेतु (पृ.७७ पाहा) म्हणून उपयोगी पडतें. उ० गुण असणें हें द्रव्याचे लक्षण घ्या. या ठिकाणीं गुण असणें या खुणेनें द्रव्यातिरिक्त सर्व पदार्थांहून द्रव्य वेगळें आहे हें अंदाजावयाचें असतें. अर्थात् या ठिकाणीं 'द्रव्य इतर सर्वांहून भिन्न आहे; त्याच्यावर गुण राहतात म्हणून' अशीं पहिलीं दोन वाक्यें (पृ.१६१ पाहा) झाल्यावर तिसरें उदाहरणवाक्य अन्वयव्याप्तीचे दर्शक (पृ. १६१ पाहा) दाखवितां येणार नाही कारण या ठिकाणीं सर्व द्रव्यें पक्षांत (पृ.८४ पाहा) समाविष्ट झालेलीं असल्यामुळे दृष्टान्ताला 'सपक्ष' शिल्लकच नाहीं. म्हणून या ठिकाणीं 'जें द्रव्येतर आहे त्यावर गुण नसतात' असलें व्यतिरेकव्याप्ती (पृ.१६४ पाहा) चें दर्शक उदाहरणवाक्य घ्यावें लागतें. तात्पर्य, लक्षणरूपी धर्म हा अनुमानप्रणालीप्रमाणे ज्याचें लक्षण सांगावयाचें (लक्ष्य) त्याहून इतरांचा भेद अनुमानण्यास हेतु म्हणून उपयोगी पडत असतो. शास्त्रीय विवेचनांत गोंधळ उडूं नये म्हणून त्या त्या पदार्थांचें नेमकें स्वरूप लक्ष्यांत घ्यावें लागतें. हें या लक्षणानें साध्य होत असतें. लक्षणाचें स्वरूप ध्यानांत येण्याकरिता 'लक्ष्य' तसेंच 'अव्याप्ति', 'अतिव्याप्ति' व 'असंभव' हे लक्षणाचे दोष नीट समजून घेतले पाहिजेत.

लक्ष्य— ज्याचें लक्षण करावयाचें असेल तें. लक्ष्य जितक्या ठिकाणीं असेल नेमकें तितक्याच ठिकाणीं राहणारें लक्षण असलें पाहिजे. तरच तें यथार्थ लक्षण होय.

अव्याप्ति— लक्ष्याहून कमी ठिकाणीं राहणें. उ० त्रिकोणाचें लक्षण कोणीं सारख्या तीन कोनांची आकृति असें केलें तर तेथे हा दोष येतो. कारण कित्येक त्रिकोणांतील कोन परस्परांशीं सारखे नसतात. तेव्हा या ठिकाणीं अव्याप्तिदोष येत असल्यामुळे त्रिकोणाचें हें यथार्थ लक्षण नव्हे. (अनुमानपद्धतींत या दोषास 'असिद्धि' म्हणतां येईल.)

अतिव्याप्ति— लक्ष्याहून अधिक ठिकाणीं राहणें. उ० गाईचें लक्षण 'शेपटी असलेला पशु' असें केल्यास तेथे हा दोष येतो. कारण गाय सोडून घोडा, रेडा, हत्ती इत्यादि पशूंस शेपटी असते. तेव्हा या

ठिकाणीं अतिव्याप्तिदोष येत असल्यामुळे गाईचें हें यथार्थ लक्षण नव्हे. (अनुमानपद्धतींत या दोषास 'व्यभिचार' म्हणतां येईल.)

असंभव— कोणत्याच लक्ष्यावर न राहणें. उ० हत्तीचें लक्षण 'शिंगें असतात तो' असें केल्यास तेथे हा दोष येईल. कारण कोणत्याच हत्तीला शिंगें नसतात. तेव्हा या ठिकाणीं असंभवदोष येत असल्यामुळे हत्तीचें हें यथार्थ लक्षण नव्हे. (अनुमानपद्धतींत या दोषास असिद्धि असें म्हणतां येईल. अव्याप्तिदोषग्रस्त लक्षणावर 'भागासिद्धि' दोष येतो तर असंभवदोषग्रस्त लक्षणावर 'स्वरूपासिद्धि' दोष येतो असा यांत सूक्ष्म भेद आहे.)

परीक्षा—लक्षण सांगून झाल्यावर तें लक्षण त्या त्या पदार्थास कसें लागू पडतें, तसेंच त्या पदार्थाच्या अस्तित्वाविषयी किंवा स्वरूपाविषयी जीं मतांतरें असतील तीं चूक असून स्वतःचें त्या पदार्थाविषयीचें मत कसें बरोबर आहे हें दाखविणें यास 'परीक्षा' असें म्हणतात. 'परामतनिराकरणपूर्वकस्वमतव्यवस्थापनम्' असें परीक्षेचें स्वरूप सांगितलेलें आहे. त्याचा अर्थ 'दुसऱ्याचीं मतें खोडून काढून स्वतःचें मत दृढ करणें' असा होतो. शास्त्रीय प्रतिपादनांत या परीक्षेचें महत्त्व मोठें आहे. कारण त्याखेरीज स्वतःच्या मताच्या यथार्थतेची प्रचीति येऊं शकत नाही. न्याय आणि वैशेषिक दर्शनांतील पदार्थांचें प्रथम उद्देश, नंतर लक्षण व शेवटीं येथें सांगितलेली परीक्षा अशा तीन प्रकारांनीं विवेचन त्या त्या शास्त्रकारांनी केलेलें आहे.

धर्म—एखाद्या वस्तूच्या आधाराने राहणारा पदार्थ. अंगणांत मेज असून त्यावर पुस्तक व त्या पुस्तकावर फूल आहे असें समजा. तर अशा वेळीं नैयायिक 'अंगणाचा धर्म मेज, मेजाचा धर्म पुस्तक, पुस्तकाचा धर्म फूल' असें म्हणतील. या फुलाचा वास व रंग हे त्या फुलाचे धर्म होत. तात्पर्य, ज्या वस्तूच्या आधाराने जें राहतें तें सर्व त्या आधारभूत वस्तूचा धर्म होय. या आधारासच 'आश्रय', 'अधिकरण' असे शब्द असल्यामुळे त्यावर राहणाऱ्या धर्मास 'आश्रयि', 'आश्रित', 'आधेय' असेंहि म्हणतात.

पारिभाषिक अर्थ (परिभाषा)—एखाद्या शब्दास त्याच्या व्युत्पत्त्यर्थाचा विचार न करतां शास्त्रकार विवेचनाच्या सोईकरिता विशेष प्रकारें अर्थ देतात. अशा शब्दास 'पारिभाषिक शब्द' असें म्हणतात. या पारिभाषिक शब्दांस शास्त्रकारांनी जो अर्थ दिला असेल त्यास 'पारिभाषिक अर्थ' किंवा परिभाषा असें म्हणतात.

श्रद्धा—विश्वास. कोणतेंहि शास्त्र त्या त्या शास्त्राच्या गृहीत सिद्धान्तांवर विश्वास असल्याखेरीज चालूं शकत नाही. 'श्रद्धावान् लभते ज्ञानम्' हें गीतेंतील वाक्य या दृष्टीने महत्त्वाचें ठरतें. ज्याचा कशावरच विश्वास नाही किंवा जो कांहीच सत्य मानण्यास तयार नाही त्यास कांहीहि पटवून देणें शक्य नाही. याचा अर्थ 'वाटेल त्या गोष्टीवर विश्वास ठेवणें म्हणजे श्रद्धा होय' असा नव्हे. एखादा सिद्धान्त सत्य म्हणून गृहीत धरून चालल्यावर जे अनुभव येतील ते त्या सिद्धान्ताशीं सुसंगत नसल्यास मूळ सिद्धान्तावरील श्रद्धा डळमळीत होणें अगदी स्वाभाविक आहे. म्हणून श्रद्धा झाली तरी तिला अनुभवविरोधाचें वावडें आहेच. हें वावडें नसलेले सर्व विश्वास श्रद्धा या नांवास पात्र आहेत. चर्चेच्या पूर्वांगांचें मागे विवेचन करतांना सिद्धान्ताचें महत्त्व (पृ. १५७ पाहा) वर्णिलेलेंच आहे. त्याचप्रमाणे स्वतःशीं विचार करतांना श्रद्धेचें महत्त्व आहे. ज्याप्रमाणे कोणताच सिद्धान्त मान्य नसणारास चर्चा चालविणें शक्य नाही त्याचप्रमाणे ज्याची कशावरच श्रद्धा (विश्वास) नसेल त्यास स्वतःशीं देखील विचार करणें अशक्य आहे. यावरून श्रद्धा आणि तर्कशास्त्र यांत विरोध नाही हें दिसून येईल.

संबंध—दोन वस्तूंचें नातें. हे संबंध अनेकविध आहेत. त्यांतील कित्येकांचें वर्णन पुढे दिलेलें आहे.

संयोग—दोन भिन्न ठिकाणच्या वस्तूंचा संबंध. उ० एडक्यांची टक्कर झाल्यास होणारा संबंध.

समवाय—परस्परांहून वेगळ्या काढून दाखवितां न येणाऱ्या परन्तु कल्पनेने ज्यांचा वेगळेपणा कळलेला असतो अशा वस्तूंचा संबंध. हा

संबंध द्रव्य आणि त्यावरील पांढरेपणा, लांबटपणा इ. गुण, द्रव्य आणि त्यावर राहणाऱ्या घटत्व अश्वत्व इत्यादि जाति, अवयव आणि अवयवि, द्रव्य आणि त्याची हालचाल इत्यादि क्रिया अशा जोड्यांमध्ये मानला जातो.

तादात्म्य—त्याच वस्तूचा त्याच वस्तूशीं संबंध.

स्वरूप—स्वतःरूपी संबंध. दोन पदार्थांहून त्याचा संबंध निराळा असला पाहिजे असें मानल्यास संबंधाचा संबंध, पुन्हा त्या संबंधाचाहि संबंध अशी अनंत परंपरा मानावी लागते. ती अनंत परंपरा (अनवस्था) कोठे तरी तोडणें भाग असतें. केव्हा तरी एखादा पदार्थ अन्य संबंधाशिवाय स्वतःच संबद्ध होतो असें मानलें म्हणजे ही अनंत परंपरा मानण्याची आपत्ति टळते. अशा प्रकारें जो पदार्थ निराळ्या संबंधाशिवाय स्वतःच संबद्ध होतो त्यास 'स्वरूप-संबंध' असें म्हणतात.

विशेषणता—अभावाचा अधिकरणाशीं संबंध. स्वरूपसंबंधाचाच हा एक प्रकार होय.

दैशिक विशेषणता—'पूर्वेस झाड आहे', 'पश्चिमेस डोंगर आहे' इत्यादि वाक्यप्रयोगांत दिशेशीं पदार्थाचा दाखविलेला संबंध. यासच 'दैशिक संबंध' असेंहि म्हणतात.

कालिक विशेषणता—'पूर्वी अमुक झालें' 'आता अमुक आहे' इत्यादि वाक्यप्रयोगांत काळाशीं वस्तूचा दाखविलेला संबंध. यासच 'कालिक संबंध' असेंहि म्हणतात.

प्रतियोगिता—अभावाचा प्रतियोगीशीं संबंध.

अनुयोगिता—प्रतियोगीचा अभावाशीं संबंध.

विरोध—परस्परविरुद्ध (एक असेल त्या ठिकाणीं दुसरा नसावयाचा असल्या) पदार्थांचा संबंध.

जनकत्व—कारणाचा कार्याशीं संबंध.

प्रयोजकत्व, अनुकूलत्व—एखाद्या कार्याच्या उत्पत्तीस परंपरेने उपयुक्त

असणाऱ्या वस्तूशीं त्या कार्याचा संबंध. जसें, आगागाडीच्या प्रवासास जवळ पैसा असणें.

जन्यत्व—कार्याचा कारणाशीं संबंध.

सामानाधिकरण्य—एकाच आधाराने असलेल्या वस्तूंचा परस्परांशीं संबंध.

स्वत्व, स्वामित्व—मालकीहक्करूपी संबंध. 'माझ्याजवळ लाखों रुपये आहेत' असें एखादा श्रीमंत मनुष्य म्हणतो. पण वास्तविक त्याचे रुपये त्याच्याजवळ नसून ते बँकेंत असतात, उलटपक्षीं पोस्टमनूच्या हातांत रोज दोन अडीचशें रुपये खेळत असूनहि त्यास आपण दरिद्रीच समजतों. याचें नीट विवरण करण्यास या संबंधाचा उपयोग होतो. वरील पहिल्या उदाहरणांत संयोगसंबंधाने रुपये नसले तरी स्वत्वसंबंधाने असल्यामुळे तो श्रीमंत, उलट दुसऱ्या उदाहरणांत संयोगसंबंधाने पोस्टमनजवळ पैसे असले तरी स्वत्वसंबंधाने नसतात म्हणून तो दरिद्री, असें या संबंधाच्या साह्याने स्पष्टीकरण देतां येतें.

विषयता—ज्ञानाचा त्याच्या विषयाशीं संबंध.

विषयिता—विषयाचा त्यापासून उत्पन्न झालेल्या ज्ञानाशीं संबंध.

अभाव— नसणें किंवा नास्तित्व. एखाद्या पदार्थाचें एखाद्या ठिकाणीं अस्तित्व नसल्यास त्या ठिकाणीं त्याचा अभाव आहे असें म्हणतात. ज्याचा अभाव दाखवावयाचा असेल त्यास त्याचा 'प्रतियोगी' असें म्हणतात. या नास्तित्वाचे चार प्रकार असल्यामुळे अभावहि चार प्रकारचा गणला जातो. प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अत्यन्ताभाव आणि अन्योन्याभाव हेच ते अभावाचे प्रकार होत.

प्रागभाव-- कार्य उत्पन्न होण्यापूर्वीचें नास्तित्व. हा प्रागभाव कार्य उत्पन्न होईपर्यंत त्याच्या कारणावर असतो व कार्य उत्पन्न होतांच नष्ट होतो. कारण एकदा उत्पन्न झालेलें कार्य फिरून उत्पन्न होऊं शकत नाही.

प्रध्वंसाभाव— कार्य नष्ट होतांच जो त्या कार्याचा अभाव उत्पन्न होतो

तो. हा एकदा उत्पन्न झाल्यावर कधीच नष्ट होत नाही. कारण एकवार नष्ट झाल्यावर तीच वस्तु पुन्हा कधींहि अस्तित्वांत येऊं शकत नाही. यालाच 'ध्वंस' किंवा 'प्रध्वंस' असेंहि म्हणतात.

अत्यन्ताभाव— जी वस्तु जेथे नसेल तेथील त्या वस्तूचें नास्तित्व. मेजावर पुस्तक असेल तेव्हा मेजाहून इतर सर्व ठिकाणीं त्या पुस्तकाचा अत्यन्तभाव असतो. यासच नुसतें 'अभाव' असेंहि म्हणतात.

अन्योन्याभाव— भिन्नत्व किंवा भेद. मेजावर पुस्तक असलें तरी मेज हें कांही पुस्तकरूपी नाही. अशा वेळीं मेजावर पुस्तकाचा अत्यन्ताभाव आहे असें म्हणतां येणार नाही पण पुस्तकाचा अन्योन्याभाव मात्र त्याच मेजावर आहे असें म्हणतां येईल. यासच 'भेद' असेंहि म्हणतात.

करण— विशिष्ट कारण. कारणाचे तीन प्रकार मागे (पृ. २९ पाहा) दाखविलेच आहेत. त्यांपैकीं विशिष्ट कारणास म्हणजे त्या त्या कार्याच्या उत्पत्तीस जें विशेष उपयोगी पडतें त्या कारणास करण असें म्हणतात. करण कोणास म्हणावें याबद्दल नैयायिकांचें निश्चित धोरण दिसत नाही. उ० तर्कसंग्रहांत प्रत्यक्ष व अनुमिति यांची करणें अनुक्रमें 'इन्द्रियार्थसंबंध' व 'परामर्श' अशीं दिलेलीं आहेत तर सिद्धान्तमुक्तावलींत (सिमु.५२) तीं अनुक्रमें 'इन्द्रिय' व 'व्याप्तिज्ञान' अशीं दिलेलीं आहेत. नैयायिकांचे ग्रंथ चाळून पाहिल्यास 'करण' या पदार्थाच्या त्यांच्या व्याख्याहि भिन्न दिसून येतात. उ०

> असाधारणं कारणम्। तर्कसंग्रहः
> यस्मिन् सति क्रिया भवत्येव तत्। तत्त्वचिन्तामणि.
> व्यापारवदसाधारणं कारणम्। न्यायसिद्धान्तमञ्जरी,
> सिद्धान्तमुक्तावलि.
>
> असाधारणमेव कारणं करणम्; व्यापारत्वेनाभिमतमिन्द्रियसंयोगादिकमेव प्रत्यक्षे करणम्। नीलकण्ठी
> फलायोगव्यवच्छिन्नं कारणम्। शब्दशक्तिप्रकाशिका.

या व्याख्या पाहिल्यास करणाबद्दल नैयायिकांच्या कल्पना वेळोवेळीं बदलत गेलेल्या असल्याचें दिसून येईल. या सर्व मतमतांतरांत नवोपक्रम विद्यार्थ्यांने शिरणें हितकारक नाही हें जाणून प्रस्तुत ग्रंथांत 'विशिष्ट कारण' किंवा 'विशेष कारण' असा मोघम अर्थ देऊनच या शब्दाची बोळवण करावी लागली आहे. मात्र या शास्त्रांतील विद्वानांनी हा मतभेद केव्हां, कां उत्पन्न झाला याचा छडा लावून करणाबद्दलची नैयायिकांची वास्तविक कल्पना कोणती याचा शोध घेणें आवश्यक असल्यामुळे त्यांस सूचक म्हणून येथे हें विवेचन केलें आहे.



परिशिष्ट २ रें

पारिभाषिक-शब्द-कोश

[या ग्रंथांत अनेक पारिभाषिक शब्द ठिकठिकाणीं विखुरलेले आहेत. परन्तु प्रत्येक शब्दाचा अर्थ विस्तारपूर्वक सर्वच ठिकाणीं दिलेला आहे असें नसून एखाद्याच ठिकाणीं तो देण्यांत आलेला आहे. अभ्यासकास त्या त्या शब्दाचा विस्तृत अर्थ कोठे दिलेला आहे हें कळणें आवश्यक असल्यामुळे येथे त्या त्या शब्दापुढे तसलेच पृष्ठांक दिलेले आहेत. या पृष्ठांकापुढे थोडक्यांत त्या त्या शब्दाचा अर्थहि केवळ सूचनार्थ दिलेला आहे. संपूर्ण अर्थाकरिता उल्लेखिलेलें पृष्ठ पाहणेंच उपयुक्त होईल. ज्या शब्दाचा विस्तृत अर्थ कोठेच दिलेला नाही त्या शब्दापुढे पृष्ठांक दिलेला नाही.

या सूचींत त्या त्या पारिभाषिक शब्दाची व्युत्पत्तीहि देण्यांत यावी असें कित्येकांनी सुचविलें होतें. परन्तु व्युत्पत्त्यर्थ दिल्याने ज्यांच्या पारिभाषिक अर्थावर योग्य प्रकाश पडूं शकेल असे शब्द अगदीच थोडे असल्यामुळे ही सूचना मान्य करतां आली नाही. कारण कित्येक शब्दांचा व्युत्पत्त्यर्थाशीं फारच ओढून ताणून संबंध लावावा लागेल (उ० पक्षता), तर कित्येकांचा (उ० निमित्तकारण, न्याय, जाति) व्युत्पत्त्यर्थ दिल्याने अभ्यासकाच्या बुद्धींत घोटाळा उडण्याचाच संभव फार. पारिभाषिक शब्दांचा इतिहास जाणण्यास मात्र या व्युत्पत्तीची गरज पडेल यांत शंका नाही. पण ऐतिहासिक विवेचन हा प्रस्तुत ग्रंथाचा प्रमुख हेतु नसल्यामुळे त्या दृष्टीनेहि येथे व्युत्पत्ति देणे अनावश्यकच ठरतें. असें असलें तरी मूळ ग्रंथांत जेथे जेथे व्युत्पत्त्यर्थ देणे पारिभाषिक अर्थ समजण्याच्या दृष्टीने आवश्यक दिसलें तेथे तेथे तो दाखविलेला आहेच.

पारिभाषिक शब्द जेथे नवीनच उत्पादिले जातील तेथे त्यांचे व्युत्पत्त्यर्थ पारिभाषिक अर्थ कळण्यास उपयुक्त ठरतील. उ० पाश्चात्य तर्कशास्त्रांतील Copula, Syllogism इत्यादि शब्द पाहा. या शब्दांस दुसरे कोणतेहि लौकिक अर्थ चिकटलेले नाहीत. पण नैयायिकांनी बहुधा सर्वत्र लोकरूढ शब्दांसच थापटून थोपटून पारिभाषिक अर्थद्योतनास सिद्ध केल्यामुळे

त्यांचा व्युत्पत्त्यर्थ जाणण्याची इच्छा असणाऱ्यांनी संस्कृत शब्दांचे कोश चाळून पाहणेंच योग्य ठरेल. त्या व्युत्पत्ति येथे दिल्यास संस्कृत न जाणणाऱ्या वाचकांचा घोटाळा मात्र होईल. उ० लक्षण व लक्षणा हेच शब्द घ्या. व्युत्पत्त्यर्थाप्रमाणे हे शब्द अगदीच जवळ येतील. पण त्यांचे पारिभाषिक अर्थ पूर्णपणें परस्परांशीं असंबद्ध आहेत. म्हणून न्यायशास्त्राभ्यासी जिज्ञासूंनी निदान आरंभीं तरी पारिभाषिक शब्दांचें मूळ किंवा कूळ (व्युत्पत्ति) न पाहणेंच योग्य होय.]

अतिव्याप्ति	२७४	लक्षणाचा एक दोष.
अत्यंताभाव	२७९	अभावाचा एक प्रकार.
अदृष्टार्थ	१२२	ज्याचें फळ परलोकांत दिसून येतें ती क्रिया.
अनाहार्य	२२	गृहीत न धरलेलें (वास्तविक).
अनुपलब्धि	२२६	ज्ञान न होणें.
अनुपसंहारी	९०	दुष्ट हेतूचा एक प्रकार.
अनुभव	२३	स्मरणाहून भिन्न ज्ञान.
अनुमान	६५	अनुमितीचें साधन.
अनुमिति	६५	अंदाज.
अनुव्यवसाय	३९	ज्ञानाचें ज्ञान.
अन्तःप्रत्यक्ष	४०	केवळ मनाच्या साह्याने होणारें प्रत्यक्ष.
अन्यथाख्याति	५७	भलत्याच रूपाने कळणें (भ्रम).
अन्यथानुपपत्ति	१३९	तसें मानल्याखेरीज उपपत्ति न लागणें.
अन्योन्याभाव	२७९	भेद.
अप्रमा	१२८	भ्रम.
अभाव	२७८	भावरूप नसलेला पदार्थ.
अयथार्थ		यथार्थ नसलेलें.
अर्थ	१०९	शब्दाने दाखविली जाणारी वस्तु.
अलौकिक संनिकर्ष	४९	लोकांत अप्रसिद्ध नसलेला संबंध.
अवयव	१६२	परार्थानुमानांतील प्रत्येक वाक्य.
अव्याप्ति	२७४	लक्षणाचा एक दोष.
असद्धेतु	८७	खोटा हेतु.
असमवायी	२९	कारणांचा एक प्रकार.

असंभव २७५ लक्षणाचा एक दोष.

असाधारण ९० हेत्वाभासाचा एक प्रकार.

आकाङ्क्षा १०७ शाब्दबोधाचें एक कारण.

आत्मा २७ जीव.

आप्त ११३ खरें जाणून घेऊन तसेंच सांगणारी विश्वासांतील व्यक्ति.

आप्तवाक्य ११३ आप्ताचें भाषण.

आश्रयासिद्धि ९६ हेतूचा एक दोष.

आहार्य २२ गृहीत धरलेलें.

इंद्रिय ३३ ज्ञानाचें साधन होणारा शरीराचा भाग.

उदाहरण १६३ परार्थानुमानांतील तिसरें वाक्य.

उपनय १६३ परार्थानुमानांतील चौथें वाक्य.

उपनीतभान ५२ मागील ज्ञानांतील विषय पुढील ज्ञानांत भासणें.

उपमान ९८ प्रमाणाचा एक प्रकार.

उपमिति ९८ प्रमितीचा एक प्रकार.

करण २७९ विशेष कारण.

कारण २८ कार्याच्या उत्पत्तीस आवश्यक वस्तु; जी कार्याच्या उत्पत्तीपूर्वी असावीच लागते.

कार्य २८ उत्पन्न होणारी वस्तु.

केवलव्यतिरेकी ७७ हेतूचा एक प्रकार.

केवलान्वयी ७७ हेतूचा एक प्रकार.

गंध ३४ चांगला किंवा वाईट वास.

घ्राण ३३ वास कळणारें इंद्रिय (नाक).

छल २१५ दुसऱ्याच्या अभिप्रायाचा विपर्यास करून दिलेलें दूषण.

जल्प २०४ चर्चेचा एक प्रकार.

जाति ३५ सामान्य धर्म.

जाति २२९ स्वतःवरहि उलटण्यासारखें दुसऱ्यावर दिलेलें दूषण.

ज्ञाता २४ ज्याच्या ठिकाणीं ज्ञान उत्पन्न होतें तो.

ज्ञान	१०	आत्म्याचा एक गुण.
ज्ञेय	२४	ज्याचें ज्ञान होतें ती वस्तु.
तर्क	१८८	व्यभिचारशंका नष्ट करणारें एक प्रकारचें उत्तर.
तात्पर्य	१०८	वक्त्याचा अभिप्राय.
त्वक्, त्वगिन्द्रिय	३६	स्पर्श जाणण्यास उपयोगी पडणारें इन्द्रिय.
दुष्ट हेतु	९५	दोषयुक्त हेतु.
दृष्ट फळ	१२२	इहलोकांत दिसून येऊं शकणारें फळ.
दोष	५६	सत्यज्ञानाचा प्रतिबंध करणारा पदार्थ.
निगमन	१६३	परार्थानुमानातील पांचवें वाक्य.
निग्रहस्थान	२३०	पराजयास कारणीभूत होणारे दोष.
निमित्तकारण	२९	कारणांचा एक प्रकार.
निर्णय	२०१	निश्चयविशेष.
निर्विकल्पक	२६	विकल्परहित.
निश्चय	२२	निश्चितस्वरूपी ज्ञान.
न्याय	३	न्यायशास्त्र, १६२ परार्थानुमान, ३ प्रमाणांनी वस्तूची पारख करणें.
पक्ष	६४	ज्या ठिकाणीं साध्य सिद्ध करावयाचें तो.
पक्षता	८१	अनुमितीचा कारणविशेष.
पक्षधर्मता	६६	हेतूचें पक्षावर अस्तित्व.
पंचावयवी वाक्य	१६२	पांच अवयवांचें वाक्य, परार्थानुमान.
पदार्थ	२७३	पदाने म्हणजे शब्दाने बोधित होणारी वस्तु.
परामर्श	६५	अनुमितीस कारण होणारा ज्ञानविशेष.
परार्थानुमान	१६२	'न्याय' पाहा.
परिमाण	३६	आकार.
परोक्ष	२३	इन्द्रियाखेरीज होणारें.
पारिभाषिक संज्ञा	१११	शास्त्रकारांनी योजिलेला शब्द.
पुरीतत्	४८	शरीरांतील एक नाडी.
प्रकार	२५	विशेषण.
प्रतिज्ञा	१६२	परार्थानुमानांतील पहिलें वाक्य.

प्रतियोगी	४०	अभावाशीं उलट संबंध ठेवणारा.
प्रतीति		ज्ञान.
प्रत्यक्ष	३३	इन्द्रियाने होणारें ज्ञान.
प्रत्यभिज्ञा		तेंच हें अशी ओळख (ज्ञान).
प्रत्यय		ज्ञान.
प्रत्यासत्ति	५१	संबंध.
प्रध्वंस	२७८	नाश (अभावाचा प्रकार).
प्रमा	१२४	सत्यज्ञान.
प्रमाण	२४	सत्यज्ञानाचें साधन.
प्रमाणव्यवस्था	१३१	एका विषयाचें एकाच प्रमाणाने ज्ञान होणें.
प्रमाणसंप्लव	१३१	एका विषयाचें अनेक प्रमाणांनी ज्ञान होणें.
प्रमात्व	१२४	ज्ञानाची यथार्थता.
प्रयत्न	३९	बाह्य क्रियेपूर्वी तदनुकूल आत्म्याच्या ठिकाणीं उत्पन्न होणारा गुण.
प्रयोजन	१५३	उद्देश.
प्रवृत्ति	३९	'प्रयत्न' पाहा.
प्रागभाव	२७८	कार्य उत्पन्न होण्यापूर्वीचा अभाव.
प्रामाण्य	१२४	'प्रमात्व' पाहा.
प्रेरणा	३९	'प्रयत्न' पाहा.
बाधित	९४	दोषयुक्त हेतूचा एक प्रकार.
बुद्धि	२३	ज्ञान.
भ्रम	५५	मिथ्याज्ञान.
मन	३८	एक ज्ञानेंद्रिय.
मानसप्रत्यक्ष	४०	केवळ मनानेच होणारें प्रत्यक्ष.
मिथ्याज्ञान		असत्यज्ञान.
मोक्ष		आत्म्याची सर्व प्रकारच्या दुःखांपासून निवृत्ति.
यत्न	३९	'प्रयत्न' पाहा.
योग्यता	१०८	एका पदार्थावर दुसरा पदार्थ असणें.
रस	३३	चव.
रसना	३४	चव कळण्यास उपयोगी पडणारें इन्द्रिय.

रूप	३६	रंग.
लक्षण	२७३	एखाद्या पदार्थाचा विशेषधर्म.
लक्षणा	१११	शब्दाचा अर्थाशीं एक प्रकारचा संबंध.
लक्ष्यार्थ	११२	लक्षणा नांवाच्या संबंधाने सूचित होणारा शब्दार्थ.
लौकिक संनिकर्ष	४९	लोकप्रसिद्ध संबंध.
वाक्य	१०५	परस्परांशीं अन्वित शब्दसमूह.
वाच्यार्थ	१११	शब्दाशीं शक्तिसंबंधाने संबद्ध अर्थ.
वाद	२०३	तत्त्वबोध व्हावा एतदर्थ केलेली चर्चा.
विकल्प	२६	विशेषण.
वितंडा	२०४	परखंडनपर पण स्वपक्षरहित चर्चा.
विपक्ष	८६	साध्य जेथे निश्चयाने नसावयाचेंच अशी वस्तु.
विपरीतख्याति	६०	'अन्यथाख्याति' पाहा.
विरुद्ध	९१	केव्हाहि साध्यासह नसणारा हेतु.
विशेषण	२६	वेगळेपणा दाखविणारी खूण.
विशेष्य	२५	ज्याच्यामध्ये विशेषण असतें ती वस्तु.
विषय	२४	ज्याचें ज्ञान होतें ती वस्तु.
वृत्ति	१०९	शब्दाचा त्याच्या अर्थाशीं संबंध.
व्यञ्जना	११२	शब्दाचा एखाद्या अर्थाशीं गौण संबंध.
व्यतिरेकव्याप्ति	७६	अभावद्वारा दाखविली जाणारी व्याप्ति.
व्यभिचार	७३	एखाद्या वस्तूस सोडून राहणें.
व्यवसाय	३९	ज्ञान.
व्याप्ति	६६	दोन वस्तूंचें अपवादरहित साहचर्य.
व्याप्तिग्रहोपाय	७०	व्याप्तिनिश्चयाचें साधन.
शक्ति	१११	शब्दाचा अर्थाशीं मुख्य संबंध.
शक्यार्थ	१११	शक्ति नांवाच्या संबंधाने कळून येणारा अर्थ.
शब्द	१०९	बोधक अक्षर किंवा अक्षरें.
शाब्दबोध	११३	वाक्याच्या अर्थाचें ज्ञान.
संज्ञा	१११	बोधक शब्द (नांव).
सत्प्रतिपक्ष	९२	विरोधि परामर्शकालीन हेतु.

सद्धेतु	८६	खरा हेतु.
संनिकर्ष	४४	संबंध.
संनिधि	१०७	जवळ जवळ असणें.
सपक्ष	८४	निश्चयानें साध्ययुक्त असणारी वस्तु.
समवाय	२९	अयुतसिद्ध (एकमेकांस सोडून नसणाऱ्या) वस्तूंतील संबंध.
समवायि	२९	ज्याच्यावर समवायसंबंधानें कार्य उत्पन्न होतें असें (कारण).
संयोग	२७६	दोन वेगवेगळ्या ठिकाणीं असलेल्या वस्तूंचें एकमेकांस चिकटणें.
सविकल्प (क)	२६	विशेषणसहित (ज्ञान).
सव्यभिचार	९१	दोषयुक्त हेतूचा एक प्रकार.
संशय	२२	एकाच ठिकाणीं दोन परस्परविरुद्ध धर्मांचें अनिश्चयात्मक ज्ञान.
संसर्ग	२५	संबंध.
साधारण	८९	दोषयुक्त हेतूचा एक प्रकार.
सामान्य		अनेक वस्तूंत सारखेपणा ज्यामुळे दिसून येतो असा धर्म.
सिद्धान्त	१५७	निश्चित झालेलें मत.
सिद्धि	८१	साध्याचें निश्चित ज्ञान.
सिषाधयिषा	८०	अनुमितीची इच्छा.
स्नेह	३६	चिकणाई.
स्पर्श	३६	थंडऊनपणा.
स्मरण	२३	एकदा अनुभविलें असल्याचें ज्ञान.
स्मृति	२३	स्मरण.
स्वतःप्रामाण्यवाद	१२७	प्रामाण्य स्वतःच कळतें असें मत.
स्वरूपासिद्धि	९६	दुष्ट हेतूचा एक प्रकार.
हेतु	६४	अनुमितीस आवश्यक असलेला एक पदार्थ.
हेत्वाभास	८७	हेतूचा दोष किंवा दोषयुक्त हेतु.

परिशिष्ट ३ रें

यौगिक सामर्थ्याची मीमांसा

[कैवल्यधाम संस्थेचे संस्थापक व संचालक **स्वामी कुवलयानंद** यांच्या २६-८-४० या दिवशीं मुंबई नभोवाणीवरून केलेल्या इंग्रजी भाषणांतील कांही भाग भाषान्तरित करून पुढे दिलेला आहे. मूळ ग्रंथांत पृ. ५५ वर या भाषणाचा संदर्भ दर्शित केलेला आहेच.]

बंधु-भगिनींनो !

योगाविषयी चार गोष्टी तुम्हांस सांगाव्या अशी चालकांनी इच्छा दर्शित केल्यावरून मीं आज त्याच विषयावर बोलण्याचें ठरविलें आहे....

तुम्ही बहुधा खिळे ठोकलेल्या फळीवर निजणारे, तीव्र अम्लें पिणारे, काच-टाचण्या खाऊन किंवा गिळून दाखविणारे, सर्प गिळून टाकणारे किंवा स्वतःस जमिनींत पुरून घेणारे लोक पाहिलेले असतीलच. या सर्व क्रिया म्हणजेच यौगिक क्रिया व योगशास्त्र असें आपणांस सांगितलें जातें. परन्तु यांपैकी एकहि कसरत योगांत समाविष्ट होऊं शकत नाही हें मी तुम्हास प्रथमच सांगूं इच्छितों. तर मग योग म्हणतात तरी कशाला असा प्रश्न येईल. त्याचें उत्तर असें— मानवी व्यक्तीच्या शरीरास संपूर्ण आरोग्य, मनाला निरतिशय सुख आणि आत्म्याच्या आध्यात्मिक शक्तींचा पूर्ण विकास हीं ज्यायोगें प्राप्त होतात त्या क्रियांस, तसेंच तसल्या क्रियांचें प्रतिपादन करणाऱ्या शास्त्रासहि योग असें म्हणतात. यावरून योग हें शारीरिक, मानसिक तसेंच आध्यात्मिक पूर्ण विकासाचें शास्त्र असून तें शारीरिक व मानसिक वर्तनाचे नियम दाखवून देत असल्याचें, तसेंच तें पूर्णपणें बुद्धिग्राह्य तत्त्वांवर आधारलेलें असल्याचेंहि दिसून येईल. तर मग योग्यांच्या निसर्गातिक्रांत आणि अतिमानुष सामर्थ्याविषयी तुमचें मत काय असा प्रश्न येथे उपस्थित होईल. पण त्याचें उत्तर स्पष्ट आहे. मीं योगशास्त्रावरील ग्रंथांचा जो कांही अभ्यास केलेला आहे त्यावरून माझें असें स्पष्ट मत झालें आहे की खऱ्या योग्यांनी कोठेहि ज्यास वास्तविक अर्थाने अतिमानुष किंवा निसर्गातिक्रमशील म्हणतां येईल अशा सामर्थ्याची ग्वाही दिलेली नाही.

योग्यांस प्राप्त होणाऱ्या सामर्थ्याचें स्वरूप कोणतेंहि सांगितलेलें असलें तरी तें मानवास प्राप्त होत असल्याचेंच सांगितलेलें आहे. या एकाच गोष्टी-वरून यौगिक सामर्थ्य मानवाच्या आटोक्यांतील आहे अर्थात् त्याचा समावेश अतिमानुष सामर्थ्यांत करतां येणार नाही हें निश्चितपणें सिद्ध होत आहे. त्याचप्रमाणे यौगिक सामर्थ्य निसर्गातिक्रान्तहि नाही. निसर्गनियम सनातन आणि अबाधित आहेत. व्यक्तीची आध्यात्मिक प्रगति कोणत्याहि प्रतीची असो, ती त्यांत बदल घडवूं शकणार नाही. 'जगद्व्यापारवर्ज्यम्' या ब्रह्मसूत्रांत हें अगदी स्पष्टपणें सिद्धान्तिलेलें आहे. त्या सूत्रांत 'आध्यात्मिक उन्नतीचें शिखर गांठलेल्यास देखील निसर्गनियमांत बदल करतां येणार नाही' असें प्रतिपादिलेलें आहे. कारण प्रत्येक सिद्ध पुरुष आपल्या इच्छेप्रमाणे निसर्गनियमांत बदल करूं लागला तर जगाची घडी पार विसकटून जाईल.

माझ्या मताप्रमाणे योगी केवळ स्वतःला अतीन्द्रियदृष्टि असल्याचें सांगतात व त्या दृष्टीने सर्वसामान्य मनुष्याच्या आटोक्याच्या बाहेरील कार्यें त्यांस घडवून आणतां येतात एवढेंच त्यांचें म्हणणें आहे. यौगिक सामर्थ्याबद्दल चर्चा करणाऱ्या पातञ्जलयोगसूत्रांतील विभूतिपादाचें परीक्षण करा. त्या पादांतील बहुतेक सूत्रें कोणत्या तरी प्रकारच्या अतीन्द्रियज्ञानाचेंच वर्णन करतांना आढळतील. परन्तु ज्या सूत्रांत अन्तींद्रिय सामर्थ्याचें अस्तित्व दाखविलेलें आहे तेथे पतञ्जलीने मोठे परिश्रम घेऊन तात्त्विक दृष्टीने असें समर्थन केलें आहे कीं योग्यास हें सामर्थ्य प्राप्त होण्याचें कारण त्याचें अतीन्द्रिय ज्ञान होय. एक सोपें उदाहरण घेऊन मी माझा अभिप्राय व्यक्त करतों. तुमच्या दर्शनसामर्थ्याचा विचार करा. तें आपल्या नेत्ररचनेने मर्यादित झालेलें असतें. योगी नजरेच्या टप्प्यापलीकडील पाहूं शकतो असें पतञ्जलीचें म्हणणें आहे. याचें कारण पतञ्जलि असें देतो की योगी दर्शनेन्द्रियाच्या साह्याशिवायच वस्तु पाहूं शकतात. म्हणून यौगिकदर्शनसामर्थ्याच्या आड घनता किंवा दूरत्व हीं येऊं शकत नाहीत. डोळ्याने मिळणाऱ्या अनुभवाचाच नियम इतर इन्द्रियांनी मिळणाऱ्या अनुभवांस लागू समजावा. यावरून योग्यांचें मन इन्द्रियांच्या साह्यावाचून देखील कार्यकारी होऊं शकतें व यामुळेच त्यांस अतीन्द्रियज्ञान प्राप्त होऊं शकतें असें योगज्ञांचें म्हणणें आहे हें दिसून येईल.

या ठिकाणीं मला कोणी असा प्रश्न विचारील की योग्यांच्या या अतीन्द्रिय-ज्ञानाविषयीच्या मताचें शास्त्रीय दृष्टीने साधन करून देणारा पुरावा आहे काय ? या प्रश्नास माझें अस्तिपक्षी व नास्तिपक्षी असें दोन्ही प्रकारचें उत्तर आहे. मला हें मान्य केलें पाहिजे की आजपर्यंत या अतीन्द्रिय अनुभवांचें आधुनिक दृष्ट्या विशुद्ध शास्त्रीय संशोधन— ज्यास यथार्थपणें शास्त्रीय असें म्हणतां येईल— कोठेहि हातीं घेण्यांत आलेलें नाही. यामुळे चिकित्सक शास्त्रीय दृष्टीच्या मनांत देखील दृढ विश्वास उत्पन्न करण्यासारखा शास्त्रीय पुरावा दुर्दैवाने आज अस्तित्वांत नाही. पण याबरोबरच आपण हेंहि लक्ष्यांत घेतलें पाहिजे की मानवी हृदयांत फार खोलवर शिरलेले जगांतील सर्व धर्मसंबद्ध संप्रदाय अतीन्द्रिय अशा गूढ अनुभवांच्या पायावरच उभारलेले आहेत. मग तो हिंदुधर्म असो किंवा त्यांतूनच निघालेला बौद्ध वा जैन धर्म असो, अथवा पारशी किंवा खिस्त्यांचा असो कीं इस्लामधर्म असो. हे सर्व पंथ आर्यांच्या योगांत दर्शित झालेल्या गूढवादाच्याच एखाद्या प्रकारावर उभारले गेलेले आहेत. या पंथांच्या प्रस्थापकांचा अतीन्द्रिय अनुभव हा पुरावा इतका प्रभावी आहे की कोणताहि शास्त्रीय विचारसरणीचा मनुष्य तो असत्य असल्याची घोपणा पुरावे न देतांच करूं शकणार नाही. या धर्मसंस्थापकांनीच नव्हे तर बहुधा प्रत्येक युगांतील संतांनीहि आपापल्या अतीन्द्रिय अनुभवांची घोपणा केलेली आहे. ह्याचबरोबर आध्यात्मिक क्षेत्रांत प्रगति केलेल्या व्यक्तींचे अनुभवहि जमेस धरल्यास माझी खात्री आहे की विशुद्ध संशोधनासहि अतीन्द्रियज्ञानाबद्दल त्यांत पुष्कळ पुरावा सांपडण्यासारखा आहे. ज्ञानाच्या इतर विभागांत सुवर्णमुद्रांचा लक्षावधि संख्येने शास्त्रीय संशोधनावर व्यय केला जातो. मग तसल्याच प्रमाणांत यौगिक संशोधनावर व्यय करणें योग्य होणार नाही काय ? असें केलें जाईल तर मला असा विश्वास वाटतो की अतीन्द्रियज्ञानाच्या सिद्धीस उपयुक्त असा लागेल तेवढा शास्त्रीय पुरावा उपलब्ध होऊं शकेल. या ठिकाणीं हेंहि लक्ष्यांत घेतलें पाहिजे की योगी चमत्कार करून दाखविण्याकरिता अतीन्द्रियज्ञान-सामर्थ्य वाढवीत नसतो. भक्तियोगी परमात्म्याच्या साक्षात्काराकरिता या ज्ञानाचा उपयोग करतो तर हठयोगी, राजयोगी किंवा ज्ञानयोगी स्वतःच्या जीवात्म्याच्या मोक्षाकरिता त्याची अपेक्षा करतो.



परिशिष्ट ४ थें

भारतीय विद्यांचा आधुनिक काळांतील अभ्यास

इंग्रजी राज्य सुरू झाल्यापासून आंग्लविद्यापीठांची चलती झाली व त्यामुळे स्वाभाविकच विद्याप्रसाराचें व विद्याभिवृद्धीचें केन्द्र आधुनिक विद्यापीठें बनलेलीं आहेत. या विद्यापीठांनी आंखून दिलेल्या अभ्यासक्रमाच्या चौकटींत बसलेल्या विषयांस थोडेंतरी प्रोत्साहन मिळतें पण ज्या विषयांस दुर्दैवाने तसें स्थान मिळालेलें नसेल त्यांची उपेक्षा परमावधीस पोहोचलेली आहे. ज्या विषयांस विद्यापीठांत स्थान मिळालें आहे त्यांची तरी नीट जोपासना होते असें मुळींच नाही. कारण इंग्रजी सोडून इतर सर्व भाषांतील अभ्यासक्रम भाषाप्रधान ठेवले गेलेले असल्यामुळे त्यांत विद्यार्थ्यांची शास्त्रीय दृष्टि वाढेल अशा तऱ्हेची योजनाच नाही. आधुनिक विद्यापीठांतील संस्कृत व मराठीचे अभ्यासक्रम निरखून पाहिल्यास हें तेव्हाच लक्ष्यांत आल्यावाचून राहणार नाही.

भाषाभिज्ञता व शास्त्राभिज्ञता यांची समव्याप्ति नसते या सिद्धान्ताकडे पूर्णपणें दुर्लक्ष्य करून सध्याचें आंग्लविद्यापीठीय संस्कृत भाषेंतील विषयांचें अध्यापन चाललेलें असतें असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही. आंग्लाभिज्ञ प्राध्यापक आंग्लभाषेंत कितीहि प्रवीण असला तरी तेवढ्यावरूनच त्यास गणितशास्त्र, पदार्थविज्ञान, तर्कशास्त्र, मानसविज्ञान, तत्त्वज्ञानशास्त्र इत्यादि शास्त्रांत पारंगतता आहे असें मानलें जात नाही. फार काय यांपैकी एखादें शास्त्र जाणणारा देखील इतर शास्त्रांचें अध्यापन करण्यास योग्य मानला जात नाही. भाषाज्ञान व शास्त्रज्ञान यांतील हा महत्त्वाचा भेद संस्कृत विद्यांच्या अध्यापनाची पात्रता ठरवितांना मात्र पूर्णपणें दुर्लक्षिला जातो याचें आश्चर्य वाटतें. रघुवंश, कुमारसंभव, साहित्यदर्पण, निरुक्त, शारीरकभाष्य, तर्कसंग्रह, मिताक्षरा इत्यादि विविध शास्त्रांतील ग्रंथ आंग्लमहाविद्यालयांत एकच अध्यापक शिकवितो व त्याचें कारण ते ग्रंथ संस्कृत भाषेंत असतात हेंच सांगितलें जातें. बिचारा अध्यापक केवळ भाषाभिज्ञच असल्यामुळे त्याजकडून अशा विविध शास्त्रीय ग्रंथांचें विवरण समाधानकारक न घडलें तर त्यांत आश्चर्य कसलें?

भाषेच्या पार्श्वभूमींतून संस्कृत शास्त्रीय ग्रंथांचें अध्यापन होत असल्या-मुळे एकीकडून प्राचीन शास्त्रविद्येची आबाळ होते तर दुसरीकडून भारतीय तत्त्वज्ञानासारखे विषय पाश्चात्य तत्त्वज्ञानां (philosophy) त प्रवीण असलेले प्राध्यापक—मॅक्स्मुलर, दासगुप्त यांच्यासारख्या आधुनिक आंग्ल ग्रंथ-कारांचें लिखाण वाचून— शिकवीत असतात, यामुळे देखील त्या विषयांची आबाळ होत असते. कारण असले विषय शिकविणाऱ्या प्राध्यापकांनी भारतीय तत्त्वज्ञानावरील ग्रंथ मुळांत पाहिलेले असतातच असें नाही. यामुळे ज्यांना भाषाज्ञान आहे त्यांस शास्त्रज्ञान नाही, उलट ज्यांस शास्त्रज्ञान आहे त्यांस भाषाज्ञान नाही, अशा दुरवस्थेंत प्राचीन विद्येचा आधुनिक प्राध्यापक-वर्ग पडलेला आहे. अध्यापकांच्या ज्ञानाची ही दुरवस्था अध्यापन अध्याप्य या क्रमाने भावी अध्यापकांत उतरत असल्यास त्यांत आश्चर्य कसलें? याचा परिणाम प्रकृत न्यायशास्त्राचें उदाहरण घेऊनच दाखवा-वयाचा झाल्यास तो तर्कसंग्रहाच्या दृष्टान्तानेच दाखवून देतां येईल. तर्क-संग्रह शिकविणाऱ्या प्राध्यापकास तर्कसंग्रह, तर्कभाषा किंवा असलेंच एखादें प्राथमिक पुस्तक अवगत असतें. न्यायमुक्तावलीदेखील त्यास माहीत नसते. मग त्यावरील दिनकरीसारख्या टीकेची विचारपूसहि नसल्यास आश्चर्य कोणतें? ज्या श्रेणींतील ग्रंथ शिकवावयाचा त्याच्यावरच्या निदान दोन श्रेणींतील तरी ग्रंथ अध्यापकास अवगत असल्याशिवाय त्यास तो ग्रंथ नीट शिकवितां येत नाही हें इतर सर्व विषयांत सर्वमान्य झालेलें तत्त्व या विष-यांत सर्वस्वीं दुर्लक्षिलें जातें. अशा प्रकारें अध्यापक आणि अध्याप्य यांच्या ज्ञानांत फारसें अंतर न पडल्यामुळे अध्यापनाचें कार्य समाधानकारक होत नसल्यास त्यांत आश्चर्य वाटण्याजोगें कांहीच नाही.

ही आपत्ति टळावी म्हणून पूर्वीची योजना कांहीशी ठीक होती. प्रत्येक कॉलेजांत एकेक जुन्या परंपरेने शिकलेला पंडित योजिला जाई. पण अली-कडे तें धोरण निरुपयोगी वाटूं लागलें आहे. अजून एखाद्या महामहो-पाध्यायाच्या सत्कारप्रसंगीं 'जुन्या पद्धतीच्या अध्ययनपरंपरेची आजहि आवश्यकता आहे' असे उद्गार तावातावाने काढलेले ऐकूं येतात पण ते समारंभापुरतेच असतात. प्रस्तुत लेखकाने याबद्दल कित्येक प्राध्यापकांशीं चर्चा केलेली असून अजून त्यांतून फारशी फलनिष्पत्ति झालेली नाही. तथापि या आपत्तीवर तोड म्हणून आंग्लमहाविद्यालयांत कोणत्या सुधारणा

आवश्यक आहेत याबद्दल थोडें विवेचन करणें आवश्यक वाटतें.

इंग्रजी भाषेतील सर्व शास्त्रें जाणणारा एकच एक अध्यापक अपेक्षिणें ज्याप्रमाणे अशक्य त्याचप्रमाणे संस्कृत भाषेंतील शास्त्राभिज्ञांचेंहि आहे. आतां प्रत्येक महाविद्यालयांत प्रत्येक शास्त्राचा एकेक पंडित नेमणें अवघड आहे ही गोष्ट विसरून चालणार नाही. म्हणून त्यांतल्या त्यांत जवळ जवळच्या अनेक शास्त्रांचे गट पाडणें आवश्यक आहे. या दृष्टीने विचार केल्यास पुढील तीन गट लक्ष्यांत घ्यावे लागतील.—

(क) व्याकरण, साहित्य, व्युत्पत्ति, भाषाशास्त्र

(ख) पूर्वमीमांसा, धर्मशास्त्र

(ग) न्याय, वेदान्त, सांख्य, योग इ. दर्शनें

या तीन गटांपैकी क आणि ग हे गट एकाच पंडिताकडून अध्यापिले जाणें दुर्घट होय. परंतु ख गट मात्र क गटांत किंवा ग गटांत प्रवीण असलेल्यास सहज आकलतां येण्यासारखा आहे. तात्पर्य, प्रत्येक कॉलेजांत क गटाचा एक व त्याहून वेगळा ग गटाचा दुसरा असे दोन पंडित नियुक्त केले जातील तर ते आपसांत मधल्या ख गटांतील विषयांची वाटणी करून घेतील. अशी व्यवस्था होईल तर सध्याच्या अनेक दुरवस्था टळतील. आजपर्यंत प्राचीन शास्त्रांच्या या गटांकडे नीट लक्ष्य गेलेलें नव्हतें. यामुळे प्रथम संस्कृत व्याकरणाच्या जटिलतेमुळे व्याकरणज्ञ पंडिताची नेमणूक करावी, त्यानंतर इतर वेदान्तादि विषय त्यासच शिकविण्यास सांगावें, त्या पंडितानेहि आपली अनभिज्ञता दडविण्याकरिता त्यास मान तुकवावी, आणि पुढे ते विषय शिकवितांना धरसोड चाललेली दिसून येतांच जुन्या विद्वानांचा डौल दिखाऊ असतो असा सरसकट शेरा मारून हें अध्यापनाचें कार्य आधुनिक प्राध्यापकाकडेच देणें युक्त असें अधिकारीवर्गाकडून ठरविलें जावें, अशा प्रणालींतून आजची दुरवस्था निर्माण झालेली आहे. ही दुरवस्था बदलावयाची तर मूळ पंडिताची नेमणूक करतांनाच वैयाकरण म्हणून कीं दार्शनिक म्हणून त्याची नेमणूक होत आहे याचीहि चिकित्सा होणें आवश्यक होय. आजपर्यंत दार्शनिक म्हणून एकाहि पंडिताची नेमणूक केली गेलेली नाही. म. म. पाठकशास्त्री, अभ्यंकरशास्त्री यांसारखे कित्येक, दार्शनिक म्हणून आंग्लविद्यालयांत गाजले असले तरी त्यांची नेमणूक मूळ वैयाकरण म्हणूनच झालेली होती असें आम्हीं केलेल्या चौकशीवरून कळतें.

तात्पर्य, प्राचीन शास्त्रांतील वरील गट व त्यांकरिता पृथक् अध्यापकांची सार्वकालीन किंवा किंचित्कालीन योजना केली जाईल तरच ही आपत्ति टळेल असें आम्हांस वाटतें.

आंग्लविद्यालयांतील संस्कृत अभ्यासक्रमाचा साहित्य व वैदिक वाङ्मय यांवर विशेष भर आहे. याचा परिणाम संस्कृतांतील संशोधनप्रणालीवरहि झालेला आहे. या संशोधनांत ग्रंथांचें कालनिर्णय, व्युत्पत्ति व तौलनिक भाषाशास्त्र यांसारख्या विषयांवरच अधिक भर देण्यांत येत असतो यामुळे न्यायवेदान्तादि ग्रंथांचें शास्त्रीय संशोधन करण्याकडे आधुनिक विद्वानांचें फारसें लक्ष्य न गेल्यास आश्चर्य नाही. यामुळेच डेक्कन कॉलेजचें पुनरुज्जीवन होऊनहि त्यांत संस्कृत शास्त्रांच्या संशोधनास मुळींच वाव मिळालेला नाही. आधुनिक प्राध्यापकांनी पाश्चात्यांच्या नादीं लागून संशोधनाचें क्षेत्र इतकें संकुचित बनविलेलें आहे की त्यांत प्राचीन शास्त्राच्या खऱ्या वाढीस जागाच नाही असें म्हटलें तरी चालेल. प्राचीन विद्येंत संशोधनीय विषय किती आहेत याची कांहीशी कल्पना या ग्रंथावरून येईल असें वाटतें. आधुनिक संस्कृतज्ञांप्रमाणेच आधुनिक मराठी विद्वानांचेंहि शास्त्रप्रावीण्य संपुष्टांत येत चाललेलें आहे. शास्त्रीय विषयांच्या अभ्यासाकडे ज्या कारणास्तव संस्कृतांतील पाठ्यक्रमांत दुर्लक्ष्य झालेलें आहे त्याच कारणास्तव तें मराठींतील अभ्यासक्रमांतहि झालेलें असल्याचें निराळें विवेचन न करतांच ध्यानांत येण्यासारखें आहे. मराठीच्या उच्च अभ्यासक्रमांतदेखील ललितवाङ्मयाबरोबर वैकल्पिक म्हणून एखाद्या विशुद्ध मराठी शास्त्रीय ग्रंथास स्थान मिळत नाही. जेथे सर्वसामान्य शास्त्रीय अभ्यासाची विद्यापीठांत एवढी अनास्था तेथे तर्कशास्त्रासारख्या अवघड शास्त्राची गळचेपी झाली असल्यास नवल कोणतें ? पण ही सर्व रूढि बदललीच पाहिजे. तर्कशास्त्राचा अभ्यास प्रत्येक भाषेंतील उच्च अभ्यासक्रमांत गणिताप्रमाणेच आवश्यक म्हणून ठेविला गेला पाहिजे. तसें झालें तरच मतामतांच्या गलबल्याच्या या युगांत नव्या शिक्षित तरुणांचा निभाव लागणें शक्य आहे. एकदा तर्कशास्त्र याप्रमाणे पुढे आलें की त्याच्या मागोमाग इतर शास्त्रेंहि अभ्यासक्षेत्रांत आल्यावाचून राहणार नाहीत. म्हणून आधुनिक विद्यापीठांत या मूलभूतशास्त्राचा अधिक आस्थेने अभ्यास केला जाणें आवश्यक आहे.

आंग्लविद्यापीठाप्रमाणेच जुन्या परंपरेने चाललेल्या पाठशालांसदेखील

आपल्या पठनपाठनपरंपरेंत कांही बदल करणें आवश्यक झालेलें आहे. तसा बदल झाल्याखेरीज त्यांच्या विद्येचें तेज आधुनिक विद्वानांवर पडणार नाही. जुन्या परंपरेने चाललेल्या पाठशालांच्या चालकांस या ग्रंथावरून कांही बोध अवश्य मिळेल. जुन्या शास्त्रांचें अध्ययन कितीहि श्रेष्ठ असलें तरी आता जुनी प्रतिपादनपद्धति बदलण्याचा काळ आलेला आहे. जुनेच विषय प्रतिपादनशैलींत आवश्यक तेवढा बदल केल्यास कसे आकर्षक दिसतात याचें प्रत्यंतर या ग्रंथाच्या जुन्या परंपरेंतून गेलेल्या मार्मिक वाचकांस, स्पष्टपणें येईल असें वाटतें. याच प्रणालीचा आश्रय करून इतर शास्त्रें देखील आधुनिक वेशांत सामान्य जनतेस सादर करणें अशक्य नाही. पण त्याकरिता प्राचीन पद्धतीच्या पाठशालांस विशेष आर्थिक प्रोत्साहन मिळणें हें देखील आवश्यक आहे. बंगाल प्रान्तांतून अद्यापि संस्कृत पाठशालांवर दरवर्षी २८००० रुपयांपर्यंत खर्चिले जातात. हा सर्व खर्च सरकारच्या तिजोरींतून होत असतो. मुंबईप्रान्तीय सरकारास याचें अनुकरण करण्यास लावतां येईल. पण त्या कामीं आधुनिक शिक्षितांचें साह्य पाहिजे. आधुनिक शिक्षित या विद्येच्या प्रसारार्थ फुकटचा आशीर्वाद देखील देण्यास तयार नसल्यामुळे या प्रान्तांतील संस्कृत पाठशालांचें भवितव्य चिंताजनक झालेलें आहे. पुण्यांतील पेशव्यांच्या दक्षिणाफंडाचें पर्यवसान कशांत झालें व तें कोणीं केलें हें पाहिल्यास ही चिंता अधिक सकारण ठरेल.

डेक्कन कॉलेज पुनरुज्जीवित झालें पण त्याचा उपयोग प्राचीनशास्त्रविस्तारास मुळींच होणार नाही असें दिसतें. अद्यापि एकाहि दर्शनावरील (योग सोडून) सूत्रभाष्यवार्तिकाची संशोधनोपयोगी आवृत्ति निघालेली नसतां सोशिऑलजी सारख्या विषयांवरच पेशव्यांची दक्षिणा खर्च व्हावी असें मानणारे जोपर्यंत आपलेच समाजधुरीण आहेत तोपर्यंत प्राचीन विद्येच्या भवितव्याकडे आशेने पाहणें निष्फळ आहे. या चिन्ताजनक परिस्थितीकडे आधुनिकांचें लक्ष्य न गेलें तरी पुण्यांतल्या पुण्यांत राहून संस्कृत विद्या व प्राचीन संस्कृति यांचें वेळीं अवेळीं स्तुतिस्तोत्र गाणाऱ्या वेदशास्त्रोत्तेजकसभा, संस्कृतिसंरक्षकमंडळ, विश्रामभमंडळ इत्यादि संस्थांचें या विषयाकडे लक्ष्य कां जाऊं नये याचा मात्र उलगडा होत नाही.



परिशिष्ट ५ वें

न्यायदर्शनांतील विषयांचें विवेचन करणारे कित्येक प्राचीन व अर्वाचीन उपयुक्त ग्रंथ

[न्यायवैशेषिक दर्शनांचें एकत्र विवेचन करणारे कित्येक प्राथमिक ग्रंथहि याच यादींत समाविष्ट केलेले आहेत.]

ग्रंथ	ग्रंथकर्ता
न्यायसूत्र . . .	गौतम (अक्षपाद)
न्यायसूत्रभाष्य . . .	वात्स्यायन
न्यायवार्तिक . . .	उद्योतकर
न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका . .	वाचस्पतिमिश्र
न्यायसूत्रवृत्ति . . .	विश्वनाथ
न्यायमञ्जरी . . .	जयन्त
न्यायसार . . .	भासर्वज्ञ
न्यायकुसुमाञ्जलि . .	उदयनाचार्य
आत्मतत्त्वविवेक . .	उदयनाचार्य
न्यायवार्तिकतात्पर्यटीकापरिशुद्धि .	उदयनाचार्य
तार्किकरक्षा . . .	वरदाचार्य
तत्त्वचिन्तामणि . .	गङ्गेशोपाध्याय
तत्त्वचिन्तामणिदीधिति . .	रघुनाथतार्किकशिरोमणि
मथुरानाथी . . .	मथुरानाथतर्कवागीश
जागदीशी . . .	जगदीशभट्टाचार्य
गादाधरी . . .	गदाधरभट्टाचार्य
तर्कभाषा . . .	केशवमिश्र
षोडशपदार्थी . . .	गणेशदास
न्यायसार . . .	माधवदेव

न्याय व वैशेषिक या दोन्ही दर्शनांवरील विवेचन एकाच ग्रंथांत देणारे पुढील ग्रंथहि उपयुक्त होत.

सप्तपदार्थी . . . शिवादित्य
लक्षणावली . . . उदयनाचार्य
न्ययालीलावती . . . वल्लभन्यायाचार्य
भाषापरिच्छेद . . . विश्वनाथन्यायपञ्चानन
भाषापरिच्छेदटीका (सिद्धान्तमुक्तावली) विश्वनाथन्यायपञ्चानन
तर्कसंग्रह . . . . अन्नंभट्ट
तर्कसंग्रहटीका (तर्कदीपिका) . अन्नंभट्ट
Indian Logic and Atomism . A. B. Keith
History of Indian Logic . S. C. Vidyabhusan
Hindu Logic as preserved in China and Japan . Sugiur
Six Systems of Indian Philosophy . . Max Müller
History of Indian Philosophy . . S. N. Das Gupta
Indian Philosophy . . S. Radhakrishnan
न्यायकोश . . . सं. भीमाचार्य झळकीकर



सूचि



शुद्धिपत्र

(महत्त्वाच्या सुधारणांचाच येथे निर्देश केलेला आहे. वाचकांनी प्रथम त्याप्रमाणे ग्रंथ सुधारून घ्यावा.)

पृ.	ओ.	अशुद्ध	शुद्ध
५	१७	प्रत्यक्ष	'प्रत्यक्ष
७	२३	पूर्वमामांसा	पूर्वमीमांसा
७	२६	श्रुतिः	स्मृतिः
८	११	टिकाणीं	ठिकाणीं
१२	१४	खड	खंड
१३	१५	तज्ञाचें	तज्ज्ञाचें
१५	८	हिसून	दिसून
२०	२३	असतें	असतात
२२	५	सशय	संशय
२२	७-८	सातव्या ओळींतील टीपेची खूण आठव्या ओळींतील होणारें या शब्दापुढे समजावी.	
३०	२	ज्यानें...विणलें	ज्यांच्या साह्यानें तें कापड विणलें गेलें
३०	३	होत नाही.	होत नाही. अशा प्रकारच्या सर्व कारणांस 'निमित्त-कारण' असें म्हणतात.
३०	२०	असतो	असतें
३२	३	प्रत्यक्ष प्रमाण	प्रत्यक्षप्रमाण
४३	४	अनेकगुणांचा	अनेक गुणांचा
४३	५	अनेक गुणप्रतीसि	अनेकगुणप्रतीति

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
४४	४	पहिल्या इंद्रियाचा	पहिल्या संबंधानें, म्हणजे इंद्रियाचा
४६	१३	सबद्ध	संबद्ध
४८	५	मानावा	मानावें
५७	२१	प्रश्नार्चा	प्रश्नाचीं
७९	२४	समभज	समभुज
७९	२६	तकान	तर्कानें
८०	२४	हाणार	होणार
८०	२६	यऊं	येऊं
९०	१	नसण	नसणें
९६	१८	व्यापात्वा	व्याप्यत्वा
१०६	२१	संख्येन	संख्येने
१२८	१३	(तो तसा)	(तो तसा आहे)
१३५	१७	करिता यापुढें पुढील वाक्याची भर घालावी.	

आम्नायवचनं सत्यमित्ययं लोकसङ्ग्रहः । शान्ति. २६०.९

या महाभारतीय वचनांत "वेद प्रमाण आहेत असें प्रतिपादन केवळ लोकरंजनार्थच केलें जातें" असें जें म्हटलें आहे त्याचें रहस्य हेंच आहे.

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१४३	७	शक्यच	शक्य
१४७	८	याप्रमाण	याप्रमाणे
१५१	१५	अगदी	"अगदी
१६३	शेवटची	सहार	संहार
१९८	७	'नसेल कशावरून?' या जागीं 'न मानली तर काय होईल?' असें वाचावें	
२१७	१४	दऊन	देऊन
२२४	२	धम	धर्म
२३८	२	फां	कां
२३८	१५	गाष्ट	गोष्ट
२४१	१६	पाहिल्यास	पहिल्यास

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
२४२	१	पेक्षणम्	पेक्षण
२४३	३	दोष	दोष.
२४८	२	असतों	असतो
२५३	२३	ग्रंथप्राण्य	ग्रंथप्रामाण्य
२५४	५	विषय	विजय
२५४	१७	असतांना	असतांनाहि
२६४	७	प्रमेय विषय	प्रमेय हा विषय
२६९	१६	दुसऱ्याहि	दुसऱ्याहि एका
२८२	२६	अप्रसिद्ध नसलेला	प्रसिद्ध नसलेला
२९७	५	न्ययालीलावती	न्यायलीलावती

तर्कतीर्थ कोकजेशास्त्री यांचे

लोकमान्य आणि राजमान्य ग्रंथ

१ धर्मस्वरूपनिर्णय—सनातनधर्म परलोकप्रधान व ग्रंथप्रामाण्याधिष्ठित नसून इहलोकप्रधान तसेंच बुद्धिप्रामाण्याधिष्ठित आहे हें प्राचीन वेदस्मृत्यादि ग्रंथ व न्यायमीमांसादि दर्शनें यांचे आधार देऊन या ग्रंथांत सिद्ध केलें आहे. रूढ अंधश्रद्धाप्रधान विचारसरणी कशी चुकीची आहे हें जुन्या पद्धतीच्या विद्वानांस या ग्रंथाच्या साह्याने सहज पटवितां येतें. खऱ्या सुधारणाबाधास जुन्या मनोवृत्तीच्या जनतेची योग्य समजूत पाडण्यास या ग्रंथाचा फारच उपयोग होत असतो. मध्यप्रांत-वऱ्हाड शाळाखात्याने $(\frac{1486}{12\text{-}2\text{-}35})$ हायस्कुलांतील लायब्ऱ्यांकरिता संदर्भपुस्तक म्हणून व बडोदें संस्थानांत कॉलेज-पाठशाळांकरिताहि हें पुस्तक मान्य केलेलें आहे. किंमत ३ रुपये. ट. ख. ८४.

२ नवा आचारधर्म— आजच्या परिस्थितीस अनुसरून प्रत्येक हिंदूने कमींत कमी किती धर्माचार पाळणें शक्य व इष्ट आहे याचें सप्रमाण व सुबोध विवेचन या ग्रंथांत केलेलें आहे. मध्यप्रांत-वऱ्हाड शाळाखात्याने $(\frac{995}{2\text{-}4\text{-}38})$ हायस्कुलांतील लायब्ऱ्यांकरिता तसेंच बडोदें संस्थानांत सार्वजनिक ग्रंथालयांकरिताहि हा ग्रंथ मान्य करण्यांत आलेला आहे. किंमत ३ रुपये. ट. ख. ८४.

३ भारतीय-तर्कशास्त्र-प्रवेश— गौतमप्रणीत न्यायशास्त्रावरील ग्रंथांचें योग्य परिशीलन करून नव्या धोरणाने हा ग्रंथ लिहिण्यांत आलेला आहे. ज्ञानाचीं सर्व साधनें विचारांत घेऊन ग्रंथप्रामाण्यापेक्षा बुद्धिप्रामाण्यच कसें श्रेष्ठ आहे हें प्राचीन व नवीन आधार देऊन या ग्रंथांत स्पष्ट केलेलें आहे. ठिकठिकाणीं पाश्चात्य logic व पाश्चात्य शास्त्रांतील विविध शाखांची तुलनाहि केलेली असून ती दोन्हीकडील विद्वानांस उद्बोधक वाटल्यावाचून राहणार नाही. वाद कसा करावा हा विषय आजच्या वादमंडळांस मार्गदर्शक अशा पद्धतीने विवेचिलेला आहे. सर्व बुद्धिवाद्यांनी हा ग्रंथ अभ्यासणें आवश्यक आहे. अभ्यसनीय ग्रंथांची यादी, विस्तृत सूची, चिकित्सक टिपा इत्यादि सामग्रीने युक्त असा हा ग्रंथ परमहंस केवलानंद (वाई) यांस अर्पण केलेला असून त्यांचें मनोहर छायाचित्रहि दिलेलें आहे. किंमत ३ रुपये. ट. ख. ८४.

सर्व ग्रंथांची महाराष्ट्रांतील प्रमुख वृत्तपत्रांनी व कित्येक विद्वानांनीहि मुक्तकंठाने प्रशंसा केलेली आहे. सवलतीकरिता लिहा.

प्रती सर्व प्रसिद्ध बुकसेलरांकडे मिळतील.

—पुस्तकें मिळण्याचें मुख्य स्थान—

पं. रघुनाथशास्त्री कोकजे, लोणावळें, जि. पुणें